PRZEWODNIK
FILOZOFII

PRZEZ

AMEDEUSZA JACQES, JULIUSZA SIMON I EMILA SAISSET

PROFESSORÓW FILOZOFII.

DZIEŁO UPOWAŻNIONE

PRZEZ RADĘ WYCHOWANIA PUBLICZNEGO.

PRZEKŁAD

Eleonory Ziemięckiej

WSTĘP I PSYCHOLOGIJA

przez AMEDEUSZA JACQUES.

WARSZAWA.

Nakładem A. NOWOLECKIEGO Księgarza.
przy ulicy Krakowskie-Przedm., wprost kolumny Zygmunta Nr 457.

Wolno drukować, pod warunkiem złożenia w Komitecie Cenzury po wydrukowaniu prawem przepisanéj liczby egzemplarzy.

w Warszawie, dnia 14 (26) Lutego 1862 r.

Starszy Cenzor Fr. Sobieszczański.

W DRUKARNI ALEXANDRA GINSA.

WSTĘP.

I.

Przedmiot, podział i układ filozofii.

1. Człowiek z przyrodzenia swego pragnie wiedzy; smuci się kiedy czego nie rozumie, wszelka tajemnica niepokoi go i pobudza do badania. Dopóki trwa jego niewiadomość, jest ona prawdziwą dla niego męką, która znów ustępuje radości, skoro przedmiot nieznany mu dotąd, dokładnie się wyjaśni.

Z tego pragnienia powstała nauka; w początkach była tylko jedna, która ogarniała świat cały jedném wielkiém i niewyraźném zadaniem, a raczéj jedną wielką hypotezą. Zwolna, nauka ta podzieliła się na wiele różnych nauk oddzielnych i określonych, które do dziś dnia ogarniają dziedzinę świata: fizyka poszukuje praw natury za pomocą doświadczenia, które to prawa znów matematyka ze swojéj strony zgaduje potęgą rachunku. Inne na-

uki zajmują się człowiekiem, jedne jego ciałem, drugie jego duszą; jedne jego usposobieniem i jego historyją, drugie jego przeznaczeniem, jego obowiązkami i jego prawami. Każda z tych nauk ma swój przedmiot właściwy i swoje granice, tak bowiem wymagała słabość umysłu ludzkiego, która nie dozwala mu objąć jednym rzutem rzeczy rozległéj, zmuszając do rozkładania i rozdzielania wszystkiego, co chce poznać. Podział ten nietylko jest użytecznym, ale i prawdziwym; przedstawia on bowiem rozdział rzeczywisty, już to różnych części przyrody, już to różnych poglądów i sposobów zapatrywania się umysłu naszego. A przytém, każda z tych nauk szczególnych, która, skutkiem koniecznego i słusznego rozbioru, oddzieloną została od umiejętności powszechnych, zawiera pomimo swoich granic, skarby wiedzy, mogące zadowolić pragnienia duszy najgorętszéj i spożyć działalność najpotężniejszego geniuszu.

Jednakże, żadna z nich nie wyczerpuje, ani zadowala zupełnie tego pragnienia wiedzy, które jest przyrodzoném człowiekowi; istnieje taki stopień tego pragnienia, któremu nie wystarcza żadna szczegółowa nauka; jest pewna wyższa dążność badawczości ludzkiéj, któréj nie odpowiada żadna osobna umiejętność, ani nawet wszystkie razem.

Jakoż, jeżeli zachodzą rzeczywiście różnice między rzeczami, które wyrażają się właśnie w téj rozmaitości nauk, istnieją również między tworami tego świata stosunki ściśle i głębokie, które właśnie ten rozdział badań zaciera, lub o których przemilcza. Natura nie jest zbiorem nieharmonijnym części niezgodnych między so-

bą; jest to owszem całość porządnie ułożona, któréj każda część łączy się z drugą, i gdzie wszystkie razem, jako zależne od jednéj przyczyny, dążą do jednego wspólnego celu z zadziwiającą zgodnością. Dlatego też wszelkie wyjaśnienie cząstkowe i szczególne, musi być niedostateczném; wykrywa bowiem tylko jeden punkt stworzenia, że tak powiemy, jeden szczegół rzeczy, zostawiając w cieniu rzeczywisty stosunek z całością téj rzeczy, którą wyjaśnia. Umysł więc na chwilę zadowolony, pragnie następnie posunąć się daléj; tajemnica wzrosła tylko w jego oczach, trudność przeniosła się na inny punkt, ale nie została usuniętą. Tak naprzykład fizyolog opisuje mi budowę i działanie organu mojego ciała; abym to dobrze zrozumiał, musi on już zaraz objąć obszerniejszy zakres, musi mi wskazać przeznaczenie tego organu w całości fenomenów życia, jego miejsce i stopień w pośród innych organów czyli narzędzi, które wraz z tamtym działają, słowem dać mi wyobrażenie zupełne tego ożywionego mechanizmu. Wówczas dopiéro znam ciało; ale ja chcę wiedziéć jeszcze więcéj, chcę wiedziéć, czy to ciało połączone jest z duszą, i w jakim między sobą pozostają stosunku. Teraz więc przystąpiono do wyjaśnienia mi duszy, wykazano mi istnienie jéj, władze jéj, naturę, i oto stanął przedemną człowiek oznaczony, w całéj swéj istocie. Ale to mi jeszcze nie wystarcza. Dlaczego człowiek żyje na téj ziemi, kto go tu umieścił i w jakim celu, jakie są stosunki człowieka ze światem, świata i człowieka z Bogiem, każdéj istoty z inną istotą i wszystkich rzeczy między sobą? Tak więc od pytania do pytania, i chociażbym

wychodził z najmniejszego punktu, czyli zaczynał od najmniejszéj kwestyi, ciekawość moja niezadowolona nigdy żadną odpowiedzią, rosnąc coraz więcéj w skutek każdego nowego usiłowania, wzniesie się nieochybnie w końcu do najwyższéj kwestyi, która rozległością swoją obejmie tajemnice świata całego. Umysł ludzki może wybierać między tém najwyższém stanowiskiem a półświatłem szczegółowych nauk; ale lubo wolno zatrzymać się na tym ostatnim punkcie, wolno jednak człowiekowi dążyć do wyższéj i zupełnéj światłości. Czyli mówiąc innemi wyrazami: po nad wszelką osobną naukę i po nad wszystkie szczególne umiejętności, umysł ludzki pojmuje jedną, wyższą, jakby królowę nauk, któréjby przeznaczeniem było przedstawiać właśnie za pomocą téj wyższéj jedności swego poglądu, jedność świata całego, i któraby zasługiwała przez samą godność i doskonałość swego przedmiotu, na przywilej panowania nad wszystkiemi innemi a niezależenia od żadnéj. Pojęcie takiéj umiejętności jest niezaprzeczenie w umyśle ludzkim; on pojmuje jasno jéj konieczność, czuje, że ona jest możliwą, a chęć osiągnięcia jéj pobudza go bez ustanku. Niemogąc objąć wszystkiego w szczegółach, nigdy jednak nie wyrzekł się nadziei objęcia wszystkiego zasadami, a chociaż nie łudzi się już jak w pierwotnych czasach hypotezą umiejętności powszechnéj, to przecież dąży i dążyć nie przestanie do umiejętności najwyższéj, zasadniczéj. We wszystkich epokach historyi widzimy śmiałych myślicieli, którzy podejmowali to zadanie, i tym to usiłowaniom, tym próbom mniéj lub więcéj szczęśliwym, winniśmy *naukę filozofii*.

Wyraz ten utworzony został dla oznaczenia pierwszych

pomysłów co do ogólnéj tajemnicy świata, rzuconych w Grecyi jeszcze przed Sokratesem. Były to śmiałe próby, w których najzupełniejsza niewiadomość łączyła się z naiwną zarozumiałością, dotąd jeszcze nieraz się powtarzającą w tego rodzaju pracach. Od pierwszéj więc chwili filozofija dąży do powszechności, a lubo doświadczenie odebrało już jéj pierwotną pewność, nie przestanie ona jednak nigdy dążyć, jeżeli już nie do wytłomaczenia wszystkiego, to przynajmniéj do panowania nad wszystkiém. Sokrates ograniczył filozofiją na badaniu samego człowieka, ale jéj nie zdołał przez to zatrzymać; sądził on tylko, że ponieważ wola i rozum są prawdziwemi i ostatecznemi przyczynami rzeczy, poznanie naszéj wolnéj, rozumnéj natury, doprowadziłoby łatwiéj niż owe próżne spekulacye jego poprzedników o materyi, do wytłomaczenia tajemnicy świata. Platon określał filozofa, że to jest człowiek, który lubi mądrość, nie tę lub owę mądrość szczególną, lecz mądrość całą, zupełną; podług Arystotelesa, przez filozofa rozumiéć mamy tego, który zna całość rzeczy o ile podobna człowiekowi, nie posiadając znajomości każdéj rzeczy z osobna. A zatém, z pośród nauk wszystkich, ta właśnie jest filozofiją, która góruje nad wszystkiemi innemi, gdyż filozof nie powinien przyjmować praw od innych umiejętności, ale raczéj je dawać; niepowinien ulegać komu innemu, ale raczéj ten, który nie jest filozofem, powinien mu być posłusznym.

Nowożytni przyjęli od starożytnych gotową ideę filozofii; Kartezyusz określa ją podobnie jak Arystoteles, że jest nauką pierwszych zasad i pierwszych przyczyn, a cała jego szkoła idzie za tém określeniem. Jakoż, w isto-

cie równie w wiekach dawnych jak w nowych najskromniejszy nawet pomysł, najuboższy systemat filozoficzny, nie zamierza sobie innego celu, jak górowanie nad całą wiedzą, i jakkolwiek różnią się one między sobą wszystkie, jednak schodzą się w tém określeniu, że filozofija pod tą lub inną formą, dąży do przewagi i wiedzy powszechnéj.

Czémże więc jest filozofija? Jest to wyraz pragnienia wiedzy w najwyższym jéj stopniu i pod najczystszą formą, jest to nauka pierwszych zasad i pierwszych przyczyn, powodów ostatecznych i najwyższych wszechrzeczy; umiejętność tego co jest najwznioślejszém, najbardziéj naukowém i najbardziéj powszechném we wszystkiém; jest to poszukiwanie ostatecznego wyjaśnienia, za pomocą umiejętności najwyższéj, porządkującéj, niezależnéj, która udzielając światła wszystkim innym naukom, nie potrzebuje być wzajemnie wyjaśniana, słowem nauki pierwszorzędnéj. Taki jéj cel i taka jéj treść niezmienna, taką ją opowiada i określa, taką uznaje umysł ludzki we wszystkich epokach ludzkości.

2. Przedstawiliśmy cel filozofii, teraz wypada nam wskazać jéj przedmiot. Przedmiotem jéj jest to wszystko, co będąc pierwszém i powszechném, wynosi umysł ludzki po nad mnogość rzeczy i nauk szczególnych, prowadząc go do źródła bytu i wiedzy. Owóż dwa są przedmioty, które mają własność górowania nad wszystkiemi innemi, które obejmują w sobie wszystkie inne, a zatém których zbadanie nie wyczerpując może całéj dziedziny filozofii, stanowi jednak główne jéj zadanie, niezaprzeczoną dziedzinę. Przedmiotami temi są: Bóg i człowiek.

Bóg jest pierwszą zasadą każdego istnienia; wola Jego jest przyczyną tego świata, a mądrość Jego i sprawiedliwość źródłem praw, które tym światem rządzą. Ktoby więc znał Boga, ktoby zrozumiał Jego naturę i Jego przymioty, posiadałby już tém samém, przynajmniéj w potędze (virtuellement) znajomość wszystkiego, co istnieje. Znajdując w idei wszechmocności Boskiéj tajemnicę stworzenia całego, odkrywałby w głębiach doskonałéj mądrości, powody porządku, rządzącego światem, i czytałby w wyrokach niewstrząśnionéj Jego sprawiedliwości, prawo czyli regułę, podług któréj spełnia się wszelki czyn dobry, i podług któréj rządzi się wszelka społeczność porządna. Jedném słowem ten, któryby *umiał* Boga, że tak powiemy, widziałby w Nim i tak jak On dla czego i jak wszystko istnieje.

O ile Bóg jest zasadą wszystkiego bytu, o tyle człowiek jest środkiem czyli *centrum* wszelkiéj nauki; wszystko co nie podchodzi pod zakres jego pojęcia, co przechodzi granicę władz jego, wszystko to, mówię, jakby nie istniało i dla niego jest niczém; przeciwnie wszystko istniejące o tyle dla niego istnieje, o ile on może je poznać, a poznaje znów tylko przez swój umysł, czyli przez swoję intelligencyję, podług praw i miary swego pojęcia. Z tego więc wynika, że poznanie dokładne człowieka i jego natury, pociąga za sobą i zawiera niejako w potędze znajomość wszystkiego; zasady wszelkiéj prawdy i umiejętności ludzkiéj objęte są w téj nauce, gdyż oznaczenie naszych władz, jest kluczem do wszelkich zastosowań, a po za zakresem tych zastosowań czyli użycia tych władz, nic rzeczywiście dla człowieka nie istnieje.

Nauka o Bogu nazywa się *Theodyceą*, nauka o człowieku *Psychologiją;* tamta wypowiada nam zasady bytu, a ta zasady poznania; pierwsza okazuje jedność rzeczy, odnosząc je wszystkie do ich wspólnego Stwórcy, druga przywraca jedność nauk, odnosząc je wszystkie do ich wspólnego podmiotu czyli subjektu; obie zaś razem, idąc tak różnemi drogami do celu, który sobie założyła filozofija, stanowią konieczne i składowe części téjże umiejętności. Musimy tu jeszcze dodać *Loikę* i *Moralność*, raz dla tego, że one obie są niezbędném uzupełnieniem nauki o człowieku, drugi raz znów, dla saméj rozległości i powszechności prawideł, jakie też nauki wypowiadają.

W istocie bowiem, kiedy rozważamy działanie umysłu ludzkiego, spostrzegamy zaraz, iż tenże ulega we wszystkich swoich czynnościach prawom wyższym, niezależnym od zmieniającego się przedmiotu naszych wyobrażeń, a które to prawa podniesione do ogólnego i oderwanego znaczenia, wyrażają prawidła stałe i niezmienne nietylko samego umysłu człowieka, ale jeszcze prawidła wszelkiéj myśli, od jakiegokolwiek pochodziłaby ona podmiotu, i do jakiegokolwiek odnosiłaby się przedmiotu. Oznaczyć te prawa powszechne, myśli w ogólności wziętéj, aby umysł ludzki mógł w nich znaleźć niejako stróża porządku we wszytkich swoich badaniach, czyli środek stałéj kontroli i podstawę nieomylną prawowitości swoich działań a raczéj rozumowań, to właśnie stanowi przedmiot Loiki. Jest ona zarazem umiejętnością i sztuką: umiejętnością przez to, że stawia i wskazuje uprzednio (a priori) prawa zasadnicze umysłu; sztuką znów, gdyż z tych zasad wyciąga prawidła praktyczne i naucza metody, podług któréj postępować trzeba, oraz ostrzega, jaką ostrożność zachować powinniśmy w poszukiwaniu wszelkich prawd.

Z drugiéj znów strony, władze czynne człowieka mają również prawidło opierające się na prawach, które są niemniéj jak powyższe niezmiennemi i koniecznemi, i podobnież nie zależą od rozmaitego ich użycia i od przemian okoliczności. Oznaczyć w sposobie najpowszechniejszym te prawa, stanowiące postępowanie właściwe i porządne wszelkiego działacza wolnego, i zastosować je następnie do rozmaitych położeń, w jakich znajduje się człowiek tu na ziemi, — to stanowi cel *Moralności.*

Filozofija obejmuje więc, oprócz Theodycei i Psychologii, jeszcze Logikę czyli naukę praw powszechnych myśli, i Moralność, czyli naukę praw powszechnych wolnéj woli. Taki przynajmniéj jest jéj zakres oznaczony i przyjęty; w istocie bowiem, żadna z nauk jéj nie wyczerpuje, ani jéj całéj nie stanowi. Jest ona ze swojéj natury umiejętnością wszystkiego, nie zajmując się jednak niczém w szczególności. Nauki powyżéj określone dlatego należą do jéj dziedziny, że stanowisko ich wysokie i daleko sięgające; ale oprócz nich, wszystko co w jakikolwiek sposób ma w sobie charakter i stopień zasady, zarówno do niéj należy i nią objete być powinno.

3. Te rozmaite części Filozofii, nie tylko dla tego objęte są jedną nazwą, że mają wspólną dążność, ale jeszcze dla tego, że jedna drugą wywołuje, a wszystkie wspierają się wzajemnie. Są między niemi węzły zależności, stosunki hierarchiczne czyli podległości wzajemne,

podług których układają się w jedną całość, i gdzie każda ma swoje miejsce oznaczone, następując po sobie w porządku, w którym nie ma żadnéj dowolności.

W porządku bytu, Bóg, jako źródło wszelkiego istnienia jest najpierwszym, i od Niego wszystko pochodzi; w układzie więc nauk filozoficznych wypadałoby się naprzód zająć nauką o Bogu, to jest ogólnie mówiąc, pierwsze miejsce dać *Theodycei*, a raczéj metafizyce (*), któréj Theodycea stanowi część konieczną. I w istocie, niejedna doktryna dawna, i niejedna nowa, tak szereguje wykład Filozofii; nie jeden wielki umysł, od Parmenidesa aż do Spinozy, starał się wznieść odrazu do Boga, aby następnie z pojęcia Boga wyprowadzić ideę świata jedynie za pomocą rozumowania, tworząc go tak, jak utworzyć go musiał jego twórca. Taka droga ma wielki urok i podoba się bardzo, daje bowiem rozwiązanie odpowiadające przyrodzonéj szybkości naszego umysłu, i ma za sobą pozór potęgi, wspaniałość logicznych wywnioskowań, a mianowicie ten popęd silny, jaki nadaje myśli ludzkiéj.

(*) Metafizyka jest w ogólności nauką tego, co przechodzi doświadczenie, a zatém badanie pierwiaytków materyi, kwestyja natury duszy, jak również natury Boskiej, należą do metafizyki. Nie ma ona już dzisiaj oddzielnego miejsca w przyjętym podziale nauk filozoficznych, ale nie będąc nigdzie, jest wszędzie niejako. Podług dziś panujących przekonań, teoryja metafizyczna następuje dopiéro po obserwacyjach empirycznych, jakoż zaprawdę, właściwą jest rzeczą wnioskować o istocie z jej objawów, o substancyi z jéj fenomenów, o przyczynie z jej skutków, gdyż wniosek zbliżony tak do *danych* swoich, staje się mocniejszym.

A jednak droga ta pełna jest niebezpieczeństw i niezadowala praktycznie. Aby podobna było otrzymać z poznania Boga, jako zasady, wytłomaczenie dzieł Jego, potrzebaby, aby umysł ludzki zdolnym był pojmować Boga w jego istocie najzupełniéj, intuicyją natychmiastową i bezpośrednią. Owóż tak nie jest, wszystko co wiedziéć możemy o Bogu odrazu, ogranicza się na tém, że jest i że do bytu swego nie potrzebuje nic oprócz siebie; ale co On myśli i co On chce, co zamierzył w swojéj mądrości, wykonał w swojéj potędze, postanowił w swojéj sprawiedliwości i w swojéj dobroci; słowem zamiary, jakie On miał względem całego stworzenia, i środki, jakie zastosował do tych swoich widoków, wszystko to jest mi zrazu niewiadomém: aby się o tém dowiedziéć, muszę naprzód rozważać świat, a nie mogąc zgadnąć, co Bóg mógł chciéć, ani téż jak powinien był to wykonać, śledzę zamiary Jego, ukryte w Jego czynach widzialnych; śledzę mistrzowstwo Jego działań w utworze świata stawionego przed moje oczy; głębokie Jego cele w naturze istot, które stworzył dla spełnienia tychże celów; czyli innemi słowy się wyrażając, muszę poznać przyczynę przez skutek, cel przez środki, artystę przez dzieło. Z pomiędzy zaś dzieł jego, chcąc go poznać, powinienem szczególniéj wybierać takie, w które najwięcéj, że tak powiem, przelał siebie, w które złożył cząstkę każdéj ze swoich nieskończonych doskonałości, tworząc je na swój obraz, i takiém to właśnie dziełem, takiém jedynie jest *człowiek*. Znając człowieka, mogę już miéć nadzieję zrozumienia cokolwiek Boga, a w tym celu potrzeba mi podnieść do nieskończoności

to, co we mnie istnieje w sposobie ograniczonym, a co przecież daje się tak rozciągnąć; dopiéro od Boga, tak oznaczonego w swoich przymiotach i w swojéj naturze, będę mógł swobodniéj zwrócić się do świata, aby go badać na nowo przy świetle odkrytych doskonałości boskich. Przeciwnie, jeżelibym nie zaczynając od poznania człowieka i świata, wychodził odrazu z pojęcia Boga, ten Bóg wówczas byłby tylko Bogiem abstrakcyjnym i bez życia, kategoryją bez treści, pojęciem martwém i niepłodném. Jakże wytłomaczyć stworzenie całe za pomocą takiéj idei, mogęż budować świat na fundamencie tak kruchym? jeżelibym to uczynił, to późniéj musiałbym poświęcić wszelkie doświadczenie, wszelkie fakta zebrane obserwacyją, skoroby ich dowolna hypoteza moja objąć nie mogła; lub téż jeżeliby zdrowy rozsądek zmusił mię do szanowania moich doświadczeń, musiałbym poświęcić systemat z takiém staraniem utworzony. Wówczas lepiéjby było nie rozpoczynać jego budowy.

Przezorny więc filozof, nie idzie od Boga do człowieka, ale od człowieka do Boga, od psychologii do metafizyki; psychologija jest dla niego podstawą, theodycea szczytem. Wszakże i Bóg, jak wszystkie jego stworzenia, istnieje dla nas o tyle tylko, o ile wiemy o Nim, a Theodycea niemniéj jak wszystkie inne nauki, zależy od psychologii, w porządku nabywania naszych wiadomości.

Co się tycze Logiki i Moralności, wziętych w znaczeniu umiejętności czystych, ostatnia: jako umiejętność zasad porządkujących wolność naszą; pierwsza: jako umiejętność praw oderwanych myśli ludzkiéj, mogłyby się rozwijać na wzór matematyki, na podstawie pewnych aksiomatów, które jako niezależne od doświadczenia, nie potrzebują być z niego wyprowadzone, ani podlegać jego kontroli. Również możnaby budować te umiejętności na podstawie pewnych określeń, które wyrażając tylko pojęcia prostéj możliwości, nie podchodzą pod próbę sfery rzeczywistéj. Ale ponieważ określenia te i aksiomata, jakkolwiek pewne mają swoje źródło w umyśle ludzkim, który je tworzy a raczéj nasuwa, zyskują więc one na jasności, zbliżając się do swego źródła. Z drugiéj strony, ponieważ Logika i Moralność są zarazem umiejętnościami stosowanemi, powinny one uwzględniać usposobienie i naturę człowieka, który jest obowiązany spełnić, w warunkach mu właściwych i w szczególnych okolicznościach doczesnego życia, bezwzględne prawo obowiązku, i urzeczywistniać zarazem abstrakcyjne prawidła myśli w pomysłach praktycznych, do których przedmiot podaje mu rzeczywistość. Z tego więc względu, moralność i logika każą przypuszczać uprzednią znajomość człowieka, i ztąd miejsce ich w szeregu wymienionych nauk, następuje po *psychologii*. Przyjmujemy więc następujące uszeregowanie umiejętności filozoficznych: psychologija, logika, moralność i theodycea.

4. Wiemy już więc, co jest filozofija i ku czemu ona dąży; możemy zatém przez porównanie jéj z innemi naukami sprawdzić, o ile słusznemi są prawa jéj wyższości nad niemi, i o ile jéj wolno rościć sobie prawo rządzenia temiż naukami.

Są pewne nauki, których człowiek a w człowieku istota rozumna i moralna nietylko jest twórcą, ale przed-

miotem i celem, różnią się one tylko punktem widzenia, z którego uważają istotę ludzką, jedna naprzykład szuka sposobów poruszenia i przekonania jéj—jest to retoryka; tamta bada rozwijanie się społeczeństw ludzkich, w czasie i przestrzeni — jestto historyja; trzecia zajmuje się układem tychże społeczeństw i nosi miano polityki; inna jeszcze, nazywająca się nauką prawa czyli jurysprudencyją, wykłada prawa i obowiązki każdego w towarzystwie. Czy z bliska, czy z daleka im się przypatrywać będziemy, odnoszą się one wszystkie do natury ludzkiéj, a zatém i do nauki o człowieku. Czyż nie potrzeba, jak to już powiedziano stokrotnie, znać namiętności człowieka i jego uczucia, aby je umiéć poruszyć lub uspokoić, i również nie potrzebujemyż znać jego umysłu, aby go módz podbić? Obok tego, gdzież jest przyczyna faktów historycznych i praw, podług których się one odbywają, jeżeli nie w zasadach i prawach wszelkiéj działalności ludzkiéj, to jest w głębi naszéj natury? Możemyż miéć nadzieję, że utrzymamy zgodę między ludźmi za pomocą instytucyj wymarzonych, lub że potrafimy im wskazać drogę postępowania, nie wiedząc naprzód, czém oni są? Poznanie więc człowieka, jego władz i natury, jest niezbędnym warunkiem wszystkich tych nauk; muszą się one oprzéć na psychologii, albo budować będą na piasku. Ta zależność dobrze zrozumiana, jest niejako ich zbawieniem, a każda chęć wyzwolenia byłaby ich zgubą pewną. Zresztą, sam zdrowy rozsądek ogółu uznał już zależność wzajemną tych nauk, dając im razem nazwę umiejętności filozoficznych.

Są jeszcze wprawdzie inne umiejętności, jak naprzykład matematyczne i fizyczne, na które filozofija wpływa innym zupełnie sposobem, sposobem pośrednim, a zatém mniéj widocznym i bardziéj dlatego ulegającym zaprzeczeniu. Panując po nad rozległém polem przyrody, sądzićby można, iż one mają prawo do zupełnéj niezależności; jakoż w istocie, potęga ich metod, poświadczona wspaniałością rezultatów, wyzwoliła je oddawna. Jednakże, czémże są te metody, jeżeli nie przyrodzonemi drogami działania umysłu ludzkiego; a jakkolwiek różną jest przyroda od człowieka, zawsze przyznać musimy, że to on ją bada i usiłuje wyrozumiéć, że to on studyuje ją swoim umysłem czyli intelligencyją, podlegającą w tém działaniu zwyczajnym swoim prawom.

Zapewne, że można używać myśli, nie znając jéj tak, jak można chodzić; nie znając natury muszkułów i kości, które służą do chodzenia; ale ten, który działając, wie jak działa, a myśląc, wie podług jakich praw myśli, ten ma niezaprzeczoną wyższość nad takim, któryby tego nie znał; on wniknął o jeden stopień więcéj w tajemne rzeczy, i postąpił o jeden krok w szeregu możliwych wyjaśnień. Intelligencyja ludzka w naukach przyrodzonych tłomaczy świat, filozofija tłomaczy intelligencyję ludzką, ona więc słusznie mieni się umiejętnością umiejętności, wyjaśnieniem wyjaśnień. Tu jeszcze dodać trzeba, że każda nauka opiera się na pewnych pojęciach zasadniczych: naprzykład, geometryja na pojęciu przestrzeni, mechanika na pojęciu siły; dla innéj jeszcze nauki, taką podstawą jest pojęcie czasu, z którego powstaje pojęcie liczb; innéj znów, idea jedności służy za zasadę. Wszy-

stkie te pojęcia przyjęte są przez fizyka lub geometrę, na słowo cudze, że tak powiemy, on ogranicza się tylko na określeniu ich i oznaczeniu; nie pytaj go, zkąd one pochodzą, jaka ich wartość, on o tém nie wie. Przeciwnie, filozofija pyta się o to wszystko, bada zasady, idzie do samego źródła idei i z ich początku, skoro go dobrze udowodni, wnioskuje o ich wartości; tym więc sposobem śmiało można powiedzieć, że ona panuje nad wszystkiemi innemi naukami, podając każdéj za pomocą swoich metod wyjaśniających, wyrozumowane zasady i zasadnicze, a dobrze naprzód ocenione idee.

A tę przysługę oddaje naukom filozofija nietylko przez badanie umysłu ludzkiego, ale jeszcze przez logikę; miarkuje i porządkuje bieg nauk, ustala ich metody, ocenia i uświęca ich nabytki; przez poznanie Boga daje podstawę prawom natury, które w innych naukach są tylko empirycznie poświadczone, a łącząc te prawa z pierwszą ich zasadą, ukazuje w mądrości Boskiéj powód wszystkich cech je odznaczających, to jest: konieczność jednych w skutek niezmienności intelligencyi Boskiéj; zasadę dowolności drugich, w skutek wolności Boga, a przez doskonałą i nieskończoną biegłość tego najwyższego architekta, tłomaczy tajemnice téj prostoty, jaka w całym układzie świata istnieje.

Tak więc, filozofija przez wyborowość swego punktu widzenia i przez godność przedmiotów, które ją zajmują, otrzymuje pierwszy stopień między naukami. Cała zajęta Bogiem i człowiekiem, a przez to samo pozostająca u źródła bytu i wiedzy, wywiera ona na wszystkie inne przedmioty władzę prawną i zbawienną, a jeżeli czasami

władza ta zdaje się słabnąć, kiedy szczegółowe nauki wzmocnione i wzbogacone popędem danym z góry, rozwijają się tylko na podstawie dawnéj, to znów szybko odzyskuje swoje panowanie, skoro przychodzą czasy wstrząśnień i przesilenia w sferze nauk. Władza ta zresztą jest konieczną, anarchija bowiem nie może istniéć równie w państwie umiejętności jak w narodach.

Teraz więc możemy rozumiéć znaczenie i wartość tych wyrażeń: *Filozofija nauk*, *filozofija matematyki*, *filozofija prawa*. Wszystko co sprowadza naukę do wspólnéj zasady, z któréj każda wynika, wznosząc ją po nad przedmioty określone, i tłomacząc takowe przez najwyższe powody, wszystko to stanowi filozofiją danéj nauki.

Wyobraźmy sobie zatém poznanie ludzkie, jak rozległe pole podzielone na części podług rozmaitéj natury gruntu i jego płodów; każda z tych części przedstawia jedną naukę, każda ma swoich pracowników osobnych, którzy ją uprawiają. Pośrodku jest miejsce wzniesione, z którego wzrok, nie rozróżniając szczegółów, obejmuje całość i dostrzega granic i stosunków części. Z tego to wzniesienia, zarazem wytryskują źródła, które licznemi promieniami zlewają całe pole. Na owę to wyżynę wstępuje filozof, aby przypatrzyć się z góry całéj téj pracy rozumu ludzkiego, aby wykrywać źródła, które ją zasilają, i oczyszczać je, jeżeli tego potrzeba.

5. Filozofija jest wyrazem potrzeby rzeczywistéj, stałéj i prawéj umysłu ludzkiego, w tém leży przyczyna jéj bytu i jéj trwałości, ona nie potrzebuje innéj obrony. Może się zbłąkać; zawodność i niepowodzenie niektórych jéj usiłowań, może niekiedy wystawić ją na zarzuty.

Być może nawet, że w chwili zniechęcenia ona sama ogłosi swoją niemoc, ale jak z jednéj strony, samo to wyrozumowane wyznanie jéj słabości jest jeszcze filozofiją, tak z drugiéj strony, po krótkich chwilach zwątpienia, rozum ludzki znęcony na nowo niezniszczalnym urokiem zadania, powraca znów do filozofii, aby na nowo i z rosnącą coraz siłą pracować wiecznie nad ich pożądaném rozwiązaniem.

Co się zaś tycze praktycznéj użyteczności filozofii, możemy zapewnić, iż ta równie jest wysoką i rozległą jak jéj cel spekulacyjny. Dlatego właśnie, że jak powiedzieliśmy, jest ona umiejętnością wszystkiego, nie zajmując się niczém szczegółowo, nie służy więc do niczego oznaczonego, coby się dotykalnie wskazać dało, ale służy do wszystkiego. To najwyższe usiłowanie umysłu, aby siebie samego przeniknąć, aby w sobie samym znaleźć powody wszelkiego zewnętrznego poznania, to usiłowanie, mówię, jest tak potężną gimnastyką, że przez nią wszystkie siły intelligencyi rozwijają się i wzmacniają nieskończenie. Uprawa filozofii nie obudza, jak inne nauki, jednéj szczególnéj władzy ze szkodą drugich, ale wszystkim użycza potęgi, dokładności i giętkości. Filozofija nie uczy tego lub owego przedmiotu; ona coś więcéj czyni: ona uczy myśléć, ona naucza jak wyszukiwać zasadę wszelkiéj rzeczy, jak wszystko zgłębiać, aby widzieć jasno i nie zadowalać się półdowodami, ona to nakoniec daje duszy te przywyknienia mezkie, które tworzą ludzi zdolnych i odznaczających się.

Jeżeliby szło jednak o wskazanie szczególnych korzyści, znalazłyby się one bez trudności w użytecznym wpływie, jaką gruntowna moralność może wywierać na postępowanie i na intelligencyją; znalazłyby się jeszcze w ważności téj ścisłéj logiki, która nie tłumiąc swobody ducha, utrzymuje ją pod zbawienném jarzmem prawideł, i na miejsce naszych wzruszeń i kaprysów naturalnych, stawia umiarkowany i harmonijny ruch myśli. Sama nawet nauka psychologii ma już wysokie znaczenie, przynosi bowiem materyały i wskazania ważne logice, moralności i theodycei, a zarazem uczy pojmować znaczenie tych głównych wyrażeń, które oznaczają wzruszenia i uczucia duszy, i zajmują wielką część słownika we wszystkich językach; nakoniec uznajmy tu, że głębokie przekonanie o nieśmiertelnych przeznaczeniach człowieka, oraz jasne poznanie Boga i Jego przymiotów, są najgłówniejszym warunkiem pokoju w tém życiu. Wiara może do nich doprowadzić, ale i rozum wiedzie tam także, a umysły wykształcone, potrzebują wyrozumować sobie swoje wierzenia.

III.

O prawdziwéj metodzie filozoficznéj.

1. Najpierwszym przedmiotem badań filozoficznych, jest człowiek. Człowiek zna siebie w przeświadczeniu wewnętrzném; w tém samopoznaniu, jakie ma swoich myśli, swoich uczuć i swoich czynów, wie on, czego doznaje, czego chce i co pojmuje, w każdéj chwili wyznaje to i opowiada. Aby to wyrazić, nie brakuje mu nigdy słów; mowa nasza ma tysiące wyrazów na oznaczenie

rozmaitych stanów natury ludzkiéj, i wszyscy je rozumieją i używają ich w każdéj chwili w najzwyczajniejszych okolicznościach. To przeświadczenie stałe, jakie każdy człowiek nosi w sobie, jest narzędziem przyrodzoném wszelkiéj prawdziwéj nauki o człowieku, i podstawy téj nic zastąpić nie może. Idzie tylko o to, żeby je uczynić doskonalszém; jeżeli przeświadczenie to nie jest jasne, trzeba je uwydatnić, jeżeli jest niepewne, trzeba je ustalić. Poruszenia, myśli i uczucia duszy są zmienne i przemijające, przechodzą prędko, powracają często i znikają szybko w pamięci; sam zwyczaj i ciągłe z niemi przebywanie, czynią je dla nas mniéj wyraźnemi, trzeba zebrać całą uwagę, zapisywać w myśli w miarę, jak okoliczności odnawiają je w nas, wybierając naprzód najbardziéj uderzające, następnie odcienia najdelikatniejsze lub strony najbardziéj ruchome. Z wprawą i cierpliwością zdołamy zwolna przemienić te niewyraźne poczucia w dokładne poznanie naukowe. Doskonałość postrzeżeń odbije się w wierności wyrażeń, i wszystkie te fakta, te rysy, które ogół maluje pospolitym językiem, które poeci lub romansopisarze opisują w szczegółowych obrazach, przechodzących prawie w subtelność, wszystko to znajdzie miejsce w wykładzie zupełnym i naukowym.

Postępowanie takie w ogóle nazywa się obserwacyją. Obserwacyja człowieka przez niego samego w jego wewnętrznem przeświadczeniu, oto pierwsze działanie czyli proces metody filozoficznéj; nie może ono być niczém zastąpione. Żadne usiłowania geniuszu nie zdołają odgadnąć natury ludzkiéj, odkrycie lub imaginacyja nie mają tu miejsca, trzeba poświęcić się na zbadanie téj natury jaką jest, jaką się objawia w życiu rzeczywistém, w tém współdziałaniu namiętności, czynów i myśli, które jéj treść stanowią.

Ta zasada, że metoda filozoficzna powinna być przedewszystkiém experymentalną czyli doświadczalną, jest zarazem wynikiem téj drugiéj, że psychologija, powinna stanowić punkt wyjścia filozofii; obie zaś są tak jasne, iż dziś już nawet pospolitemi się stały. A jednak potrzeba było wieków, aby umysł ludzki zdołał nietylko ich dojrzéć, ale jeszcze poznać jasno ich ważność i zastosować w praktyce. Zaledwie wychodzimy z epoki, w któréj nauka o człowieku wyłącznie opierała się na hypotezie, utrudniając tym sposobem niezmiernie swój postęp. Nie można więc nigdy dość zachęcać do obserwacyi, i niepodobna dosyć oszańcować się przeciw wszystkiemu, coby ją mogło czynić niedokładną. Powinniśmy ciągle powtarzać za głosem niejednéj już powagi, że obserwacyja ma być zupełną, o ile podobna zawsze bezstronną, nic nie opuszczać i nie dodawać, widziéć wszystko, co jest, a nic więcéj tylko to, co jest.

Fakta dokładnie sprawdzone i w pełności zebrane, stanowią dopiéro materyał nauki; ta ostatnia, zasadza się na poznaniu przyczyn, z których też fakta powstają, praw, które niemi rządzą, i celów, ku którym prowadzą. Aby to wszystko poznać, trzeba porównywać i szeregować fakta. Przez połączenie podobnych sobie cech w jeden rząd, uprości się działanie, mnogość ich przestanie obciążać pamięć, a powtarzanie się ciągłe tych samych cech, w rozmaitych wypadkach upoważni myśliciela do odnoszenia ich do jednéj i téjże saméj przyczyny; oraz uzdol-

ni go do odkrycia stałéj zasady, jakiéj one ulegają, pomimo ich pozornéj rozmaitości; a tym sposobem wykryje mu się zarazem natura i cel, ku któremu one dążą. Trzeba więc je naprzód pozbierać w grupy i rzędy czyli seryje, porozdzielać podług porządnéj klassyfikacyi, opartéj na najistotniejszych i najgruntowniejszych względach, aby ztąd wywnioskować ich przyczyny i ich prawa, a w całości tych praw i przyczyn, po odniesieniu ich do szczególnego celu, znaleźć wytłomaczenie natury ludzkiéj. Uogólnić więc jedném słowem, odbudować drogą syntezy, jedność natury ludzkiéj, którą rozbiór rozłożył; oto jest drugie działanie metody filozoficznéj.

Obserwacyja musi poprzedzać uogólnienie, analiza syntezę, od doskonałości pierwszéj zależy wartość drugiéj, obserwacyja powinna być dokładna i bezstronna, generalizacyja czyli uogólnienie, powinno być ostrożne i przezorne. Nie trzeba, żeby przewyższała obserwacyję, wszelkie uogólnienie lekkomyślne lub zbyteczne, jest tylko hypotezą, i nie ma za sobą powagi naukowéj. Oba te działania skoro je połączymy razem, prowadzą niezawodnie do pewnego poznania człowieka. Ale czy wystarczą same do wytłomaczenia wszystkiego, co o nim wiemy, co sądzimy znać w nim lub znamy istotnie, a mianowicie, czy zdołają otoczyć powagą naukową, podstawy moralności, powszechność praw logicznych i doskonałość natury Boskiéj? na to pytanie damy odpowiedź następnie.

2. Powiedzieliśmy powyżéj, że najwyższym celem nauki, jest nietyle jeszcze poznanie faktów, jak odkrycie ich praw, ich przyczyn i ich powodów ostatecznych. Jakoż umysł ludzki zdołał dosięgnąć niekiedy téj wysokości i nie przestaje tam dążyć. Owóż do téj wysokości nie doprowadzi nigdy ani obserwacyja, ani uogólnienie, które zawsze musi być do pewnego stopnia niewolnicze, ponieważ wolno mu tylko przeobrazić rzeczywistość, ale nigdy przejść po za jéj granice. Przyczyny zaś istotne, czyli ostateczne, wymykają się z po za obrębu doświadczenia, a prawa przewyższają zupełnie toż doświadczenie. Cóż bowiem wiemy o nas samych lub o naturze za pomocą prostéj obserwacyi, czy to wewnętrznéj czy zewnętrznéj, to jest czy to za pomocą zmysłów, czy za pomocą doświadczenia? Tą drogą tylko poznajemy fakta, a między temi faktami, oznaczamy podobieństwa lub różnice; na tych cechach i stosunkach, uczony badacz opiera swoję klassyfikacyję, ale on sam już nawet zmuszony jest przypuszczać więcéj niż go doświadczenie naucza; on wierzy, że ta mnogość pozorna fenomenów i istot, pokrywa tylko nieskończoną prostotę czyli jedność w układzie rzeczy, a pod ich powierzchownym nieładem uznaje głęboki porządek. Prostotę tę i porządek, stara on się uchwycić za pomocą klassyfikacyi, którychby doskonałość odpowiadała zarysowi natury. O ile one odpowiadają temu zarysowi, o tyle są prawdziwe, i przeciwnie. To stanowi ich wartość naukową, lub téż niszczy ich znaczenie, wywołując znów inne układy. Jeżeli nie ma tego oparcia klassyfikacya, będzie to tylko nikczemne złudzenie, zastosowane do słabości naszego pojęcia; będzie to pomoc dla pamięci, ale bez żadnego związku z prawdą. Takie układy doraźne prostotą, odróżniają się tylko jedne od drugich, sko ro ten warunek jest zachowany, niepodobna tu żądać nic więcéj. A jednak umysł ludzki nie zadowala się tak

łatwo; on w uszeregowaniu naukowém chce znaleźć więcéj; on wznosząc tę budowę, usiłuje przedstawić za ich pomocą obraz tajemnego porządku, podług jakiego odbywa się rozdzielenie i uszeregowanie wszystkich istot; dlatego szuka tego planu, bo go przeczuwa. Jakże inaczéj mógłby o nim pomyśléć, a to przeczucie mogłożby w nim powstać z samego doświadczenia, które mu przedstawia tylko powierzchnią rzeczy, pełną nieporządku, rozmaitości i zamieszania.

Ile oznaczyliśmy klass, oddzielnych pojawów, tyle téż następnie przypuszczamy przyczyn, z których one powstają. Pojawy te, jakiekolwiek one są, czy to ruchu, czy równowagi, przyjemności lub przykrości, dają się tylko widziéć lub czuć; doświadczamy ich osobiście, lub jako świadkowie, ale przyczyn nie widzimy nigdzie, ani zewnątrz siebie, ani wewnątrz. Któż nam je objawia? któż nam powiedział nawet, że są przyczyny? Zaprawdę, nie doświadczenie; musi to być więc jakaś władza niezależna od tegoż doświadczenia, władza, bez któréj wszystko dla nas byłoby tylko pojawem, fenomenami mniéj lub więcéj połączonemi, mniéj lub więcéj rozmaitemi, ale które nawet charakteru skutkówby dla nas miéć nie mogły, skoro nie odnosilibyśmy ich do przyczyn.

Wielka ilość faktów podobnych do siebie, połączonych z sobą, może ogarniać wielką rozległość, zawsze jednak ograniczoną pod względem czasu i przestrzeni, a przecież umysł nawet najbardziéj wymagający, nie potrzebuje wielkiéj liczby faktów, aby mógł rozciągnąć do wszelkiego czasu i wszelkiéj przestrzeni, okoliczności zwyczajne, zauważone kilkakrotnie przy pojawieniu się pewnych fenomenów. Naprzykład dość było zaobserwować kilka razy naukowo spadanie ciał, abyśmy uwierzyli, że przyciągają się w stosunku prostym ich massy, a w stosunku odwrotnym kwadratu odległości, a to nietylko w jedném miejscu ale na całéj ziemi, nietylko na ziemi ale i na niebie, wszędzie, gdzie tylko jest materyał, czyli wszędzie, gdzie jest jakie ciało, wszędzie, gdzie było lub gdzie podoba się Bogu je stworzyć. Cóż nam więc daje tę śmiałość, że poważamy się tak ogarniać myślą, trwania i rozległości nieskończone, przechodząc granice tak zawsze ciasne naszych doświadczeń? zkądże wyczerpaliśmy tę pewność, z jaką wyrzekamy w imieniu teraźniejszości, o przeszłości i przyszłości i nawet o możliwości wszelakiéj? Oto z przypuszczenia stałych i ogólnych działań natury. Jesteśmy naprzód przekonani, że wszystko we wszechświecie odbywa się podług prawideł prostych i wystarczających zarazem; tego przekonania naszego nie popiera znów, ani tłomaczy żadne doświadczenie; najwięcéj, jeśli ono je potwierdza lub na niém się opiéra, a jeżeli w niektórych wypadkach doświadczenie zdaje się sprzeciwiać temu przekonaniu, my nie słuchamy go, szukając daléj wytrwale reguły, tam, gdzie fakta okazują nam tylko niestałość i przypadkowość. O dziwneżby to było wytrwanie, gdyby cała nasza umiejętność wynikała z doświadczenia.

Każda istota ma swój cel, jestto także prawda, o któréj równie jak o powyższych jesteśmy przekonani, i która również nie daje się wstrząsnąć żadném przeciwném doświadczeniem. Tak samo jak powyższe prawdy, ta również rządzi obserwacyją, nie pochodząc od

niéj, bo obserwacyja dosięga tylko środków, a rozum dosięga celów, i dlatego on ich szuka, a chociaż ich nawet nie znajduje, nie przestaje wierzyć, że one istnieją.

Widzimy więc, że nawet w zakresie nauki doświadczalnéj dostrzeganie faktów nie wystarcza; do istotnego pojęcia rzeczy, możemy tylko dosięgnąć za pomocą pewnych zasad, które kierują z góry całém naszém badaniem, zwracają uwagę naszego umysłu na prawdziwe tajemnice natury, podtrzymują naszą uwagę wśród nudnych i długich doświadczeń nadzieją szczęśliwego skutku, bez którego cała praca byłaby zimną i niepłodną. Tak się rzecz ma nietylko z nauką natury, ale jeszcze z nauką o człowieku, którego utwór cały sam już równie jest cudowny jak układ całego świata, a cudowny właśnie przez prostotę sprężyn, jedność ruchu, harmoniją celów i środków.

Metoda więc psychologiczna nie jest czysto doświadczalna; a cóż powiemy o logice, w któréj trzeba oznaczyć warunki powszechne prawdy, w naszych sądach i w naszych rozumowaniach. Zamiar ten albo byłby niepodobnym, albo musimy uznać, iż posiadamy naprzód prawidło najwyższe, jakby pewien obraz prawdy, podług którego sądzimy bez wahania o dokładności lub niedokładności działań naszego umysłu, stosownie do tego jak one odpowiadają temu obrazowi i téj regule. Owóż prawidło to narzucające się z powagą umysłowi, i sądzące wszystkie jego czyny, nie powstaje z pewnością z doświadczenia.

Idźmy daléj jeszcze: moralność szuka prawa, doświadczenie daje jéj tylko fakta. Pojęcie prawa każe się domyślać czegoś powszechnego, stałego, czegoś świętego, co jest zawsze i wszędzie; fakt z natury swojéj odnosi się do pewnego czasu i do pewnych miejsc; jest on ruchomy i nie ma z siebie żadnéj powagi. Przez fakt rozumiemy tu postępowanie ludzi, kierowane podług okoliczności rozmaitemi pobudkami, rozumiemy ich obyczaje zmienne, ich zwyczaje rozmaite; nam zaś przeciwnie idzie o postawienie po nad całą tą rozmaitością, prawa silnego i stałego, podług którego czyny wszystkie i każdego, mogłyby być oceniane i uznane słusznie za dobre lub złe, za sprawiedliwe lub niesprawiedliwe. Wyciągnijmyż więc z doświadczenia to właśnie, co je ma sądzić i porządkować.

Nakoniec, jakkolwiek pięknym wydaje się nam ten świat, jakkolwiek baczna obserwacyja wykrywa w nim wielkość, porządek i harmoniją, nie zdoła ona tam znaleźć Boga, bo nic skończonego nie może Go stanowić, ani mu zrównać, i ponieważ cała wspaniałość rzeczy stworzonych jest nieskończenie odległą od Jego nieskończonéj doskonałości. Rozum może wprawdzie dostrzedz jakich śladów mądrości Boskiéj w świecie, ale wtedy dopiéro, kiedy ją już rozumie, i nie byłby nigdy w stanie uchwycić tych słabych rysów najwyższego wzoru, gdyby sam wzór nie był obecnym jego myśli.

Uczyńmy więc z tego wszystkiego wniosek. Dla poznania i zrozumienia rzeczy, Bóg obdarzył nas dwoma głównemi władzami, w każdéj chwili jesteśmy widzami świata, przypatrujemy się temu, co się dzieje zewnątrz nas i wewnątrz, widzimy istoty, które zapełniają wszechświat; ich przymioty i ich stosunki zwracają naszą uwagę, postrzegamy ich rozwój i ich działanie; jestto owoc do-

świadczenia, jestto materyał, którego żadne przypuszczenie umysłu zastąpić nie może, któremu żadna zasada wartości właściwéj odebrać nie zdoła. On to ukazuje nam rzzeczywistość, czyli to co jest, fakta poświadczone przez doświadczenie są święte, od nich zaczynać potrzeba równie w badaniu człowieka, jak w wszelkiéj innéj rzeczywistości, i powracać do nich ciągle, nie zaprzeczając żadnego.

Ale po za zakresem doświadczenia i faktów, umysł przypuszcza jeszcze coś innego i dosięga zarazem; pod nieładem pozornym, jak powiedzieliśmy, pod rozmaitością zewnętrzną istot, spostrzega on głęboki porządek, plan jednostajny i prosty; pod pojawami domyśla się przyczyn, a wszystkiemu naznacza cel. Samo już takie przypuszczenie nie jest w nas skutkiem doświadczenia ograniczającego się na tém co widzimy, co się zmienia, co przechodzi. Człowiek więc posiada inną władzę, i ta to właśnie władza, dając mu zdolność i pociąg do poszukiwania praw, przyczyn i powodów ostatecznych stworzeń, odkrywa mu zarazem warunki, najwyższe prawdy i sprawiedliwości, a po nad tém wszystkiém objawia mu istotę doskonałą, przyczynę przyczyn, źródło wszelkiéj sprawiedliwości, wszelkiéj prawdy, wszelkiego porządku; ta władza nazywa się w filozofii *rozumem*. Jéj to wskazania, wyrażone w kształcie zasad stają się prawidłami, pod których kierunkiem i powagą pracuje doświadczenie, a bez których byłoby ono niepodobném i bezużyteczném. Władza ta, szczególnie jasna i silna w niektórych duszach uprzywilejowanych, posiadających w wyższym stopniu uczucie harmonii i porządku, staje się źródłem tych

nagłych natchnień, które obserwacyja może sprawdzić następnie, ale których nigdy nie nasunie; źródłem, mówię, owych przeczuć śmiałych, za pomocą których ludzie genialni odgadli nieraz tajemnice natury. Przez te to władze, człowiek wnika niejako w zamiary Boga, i kiedy doświadczenie powiada mu dopiéro po wypadku o tém co jest; on rozumem przesądził już, co być powinno.

Są więc dwie władze: doświadczenie i rozum, a zatém dwie metody, a raczéj jedna będąca zarazem doświadczalną i racyonalną; w istocie bowiem, doświadczenie nie może nic dokazać bez pomocy rozumu, ani rozum bez doświadczenia. Zostawiona sama sobie obserwacyja, ginie w mnóstwie nieskończeném rozmaitości rzeczy, ogranicza się tylko na zapisywaniu faktów bez zrozumienia ich natury, na widzeniu bez tłomaczenia. Jeżeli znów damy rozumowi wyłączne panowanie, zabłąka się on w przypuszczeniach, zamiast gruntownego systematu, da nam hypotezę i wznosić będzie wątłą budowę bez fundamentu. Potrzeba więc, aby te dwie podstawy łączyły się ciągle, oddając sobie wzajemne usługi; niech jedna udziela nauce światła, druga rzeczywistości, niech doświadczenie dostarcza rozumowi materyałów, z których on budować będzie, a rozum niech dostarcza doświadczeniu prawidła, mogącego niém kierować. Taką powinna być prawdziwa metoda, taką wskazuje sama natura rzeczy: odpowiada ona zarazem słabości naszego umysłu przez swoję stronę doświadczalną i wysokim jego dążeniom, przez swoję stronę racyonalną.

„Filozofów, mówi Bakon, którzy zajmowali się umiejętnościami, można podzielić na dwa oddziały: empiry-

ków i dogmatyków. Empiryk podobny do mrówki, ogranicza się na zbieraniu zapasów, które następnie spożywa; dogmatyk na wzór pająka tworzy tkaninę, do któréj materyał z własnéj wyciąga substancyi; jestto utwór odznaczający się szczególną delikatnością wyrobu, ale nie ma trwałości i nie może służyć na żaden użytek. Pszczoła zachowuje środek między tymi dwoma pracownikami, ona czerpie materyjał pierwszy z kwiatów i roślin, następnie sztuką wyłącznie sobie właściwą, materyjał ten przetrawia i obrabia. Prawdziwa filozofija postępuje podobną drogą.... jakoż można się wiele spodziewać, skoro nastąpi ścisłe przymierze, dotąd jeszcze nie utworzone między doświadczeniem a rozumem, których dotychczasowy rozdział był powodem ciągłego zamieszania w umiejętnościach."

3. Historyja przynosi silne i niezwyciężone poparcie tym wnioskom; rozważając bowiem cały ciąg usiłowań i badań filozoficznych, od początku aż do naszych czasów, widzimy, że doświadczenie i rozum były tu zawsze jedynemi działaczami, czy to działając wspólnie, czy w rozdzieleniu. Widocznie istnieją te dwie tylko metody, ponieważ historyja nie przedstawia żadnéj innéj; gdyby mogła być trzecia, byłaby się pojawiła pośród tego długiego szeregu prób, tak rozmaity charakter na sobie noszących; byłaby się wyraziła w kształcie systematu. Ale nie widzimy tego; cała historyja metody filozoficznéj ogranicza się na kolejném górowaniu, to doświadczenia, to rozumu, stosownie do czasu, miejsc i ludzi, przedstawiając zarazem dzieje walk i rozdziałów, jakie między tymi dwoma czynnikami zachodziły. Rzadkie chwile ich połącze-

nia, są zarazem epokami najtrwalszych i najgruntowniejszych nabytków pod względem filozofii; przeciwnie, nadużycia jednéj strony, poświęcenie zupełne drugiéj, stały się przyczyną najsmutniejszych obłąkań; zacytujemy tu tylko dwa wielkie przykłady.

W Grecyi, z pierwszym brzaskiem refleksyi, to jest około 600 lat przed Jezusem Chrystusem, myśl ludzka niedoświadczona jeszcze i probująca tylko sił swoich prawie nieświadomie, w badaniu wszechświata, zajęła dwa wielkie kierunki, które oznaczyliśmy i które nazawsze podzielać będą dziedzinę myśli. Powstają też dwie szkoły i rozwijają się jednocześnie, nie znając się z początku; późniéj pierwsze zbliżenie wywołuje między niemi walkę i zaraz uwydatniają się dwie podstawy powyżéj przez nas wskazane, doświadczenia i rozumu. Walka ta odbywa się mimo wiedzy prawie jéj twórców, tak słabe mają oni jeszcze przeświadczenie o dążeniu swych doktryn; nie umieją sobie zdać rachunku z drogi obranéj; kwestyja metody jest zadaniem wyższém, wymagającém rozwagi głębszéj, ci myśliciele działają jak dzieci, nie wiedząc jak i dla czego, a jednak przez samą siłę rzeczy, i z powodu, że umysł ludzki był wówczas tém, czém będzie zawsze, znaleźli się naturalnie na tych drogach osobnych, stosownie do rozmaitych wpływów, jakie na nie działały, i stosownie do swoich usposobień. Nie idzie zatém, aby ten mimowolny empiryzm z jednéj strony, lub ten nie wyrozumowany racyonalizm z drugiéj były już zrazu bardzo potężnemi, wszystko w początku jest słabe, i tu więc z obu stron zamiast systematów, widzimy tylko dziwaczne hypotezy. Ale i w tych hypotezach jakkolwiek one są wą-

tłe, bywa naprzemian, raz powód czerpany w rozumie, drugi raz w doświadczeniu, wszystkie zaś razem w swéj śmiałości dziecinnéj dążą do wytłomaczenia wszechświata, tak mało znanego jeszcze wówczas; tylko ich tłomaczenie odnosi się zawsze do tego, co najbardziéj uderza w całości rzeczy, do natury, a wykład ich lubo zawsze przypuszczalny jest albo czysto fizyczny, albo czysto matematyczny.

Na czele tych fizyków pierwszego wieku naukowego, stoi Thales z Miletu, zauważył on, że woda morska, pozostawiona w naczyniu, znika zwolna, tworząc pewien osad stały, następnie uważał, że nasiona wszystkich rzeczy mają wilgoć w sobie, a zatém, że wilgotność tworzy życie, ona także utrzymuje to życie w roślinach przez soki, w zwierzętach w kształcie krwi. Nie potrzeba było więcéj Thalesowi, aby wnieść z tego, że woda czyli wilgoć jest zasadą wszystkiego, czyli że chaos pierwotny był massą płynną, z któréj utworzyła się ziemia przez zgęszczenie, jak się tworzy osad, który znajdujemy w głębi naczynia. Zaprawdę, indukcyja tu była za śmiała, a mała ilość faktów nie odpowiadała bynajmniéj rozciągłości wniosków; ale zawsze były to fakta wyczerpane z doświadczenia.

Co Thales i uczniowie jego chcieli wytłomaczyć przez działanie elementów, z tego znów Pitagores, naczelnik szkoły matematycznéj, chciał zdać sprawę przez potęgę liczb. „Ci, których nazywają Pitagorejczykami, mówi Arystoteles, oddawali się naprzód matematyce i rozwinęli wysoko tę umiejętność; przejęci więc jéj duchom, sądzili, że zasady matematyki są zasadami wszystkich istot.

Liczby poprzedzają z natury swojéj rzeczy; Pitagorejczycy więc szukali raczéj w liczbach niż w żywiołach, jak naprzykład w ogniu, wodzie, ziemi, tysiące zbliżeń i analogii, z tém co jest, co się tworzy. Pewien na przykład stosunek liczb zdawał im się przedstawiać sprawiedliwość, inny znów stosunek—duszę lub intelligencyją, inny jeszcze właściwość chwili (l'apropos) i tym podobnie. Nakoniec w liczbach widzieli źródło muzyki i jéj tonów. Tak przenosząc myśl swoję do całego świata, sądzili, że liczby są żywiołami wszystkich istot, że niebo w swéj całości jest harmoniją i liczbą; łącząc te wszystkie stosunki liczb i muzyki z fenomenami świata, a te zaś fenomena z całością układu stworzenia, tworzyli systemat osobny, a jeśli co nie dostawało temu systematowi, starali się nadrabiać go tysiącznemi sposobami, aby był prawdopodobny.—Na przykład: „ponieważ liczba dziesięć jest liczbą doskonałą i obejmuje w sobie wszystkie liczby, dowodzili oni, że w całym systemacie niebieskim jest tylko dziesięć ciał w ruchu, a ponieważ rzeczywiście jest ich tylko dziewięć widocznych, wymyślili dziesiąte, nazwane przez nich Antichtone." Tak więc już w pierwszych początkach nauki, racyonalizm ukazuje się obok empiryzmu; widzimy go natychmiast, ze wszystkiemi jego cechami i nadużyciami: poświęcającego przypuszczeniom dowolnym, równie doświadczenie jak fakta; psującego lub fałszującego rzeczywistość, stosownie do swoich widoków przez dodanie dowolne tego, na czém zbywa systematowi, lub ujęcie tego, co w nim jest zbyteczne.

Po upadku tych dwóch szkół, mądry i umiarkowany Sokrates dał jeden z tych rzadkich przykładów połącze-

nia jakkolwiek jeszcze niedokładnego, ale już bardzo dobroczynnego, wszystkich władz umysłu w poszukiwaniu prawdy. Naprzód zwrócił on myśl zbyt dotąd zajętą obserwacyją natury, do badania człowieka, i rozpoczął tym sposobem budowę prawdziwéj filozofii, któréj początkiem powinno być „znaj siebie samego," i takiém też było godło Sokratesa. Ale w nauce człowieka i rzeczy moralnych, szukał on podług świadectwa Arystotelesa, jedynie ogółu i definicyi, to jest praw i zasad, a środkiem do tego był mu rozum, oparty na doświadczeniu wewnętrzném, jakkolwiek w języku ówczesnym nosił on miano dyalektyki. Dwaj wielcy uczniowie Sokratesa, Platon i Arystoteles, trzymali się w granicach Sokratesowskich, o ile na to potęga ich geniuszu pozwalała; jednakże już Platon w swojém uniesieniu chylił się ku racyonalizmowi, Arystoteles przez ścisłość swoję dotykał empiryzmu, a ten dwojaki ich kierunek, do ostateczności posunięty przez uczniów, utworzył w szkole pierwszego nowych Pitagorejczyków, a w szkole drugiego wyłącznych wielbicieli doświadczenia.

Przeszło w dwa tysiące lat po Thalesie i Pitagoresie, skoro filozofija nowożytna rozwinęła się i dosięgła niezależnego stanowiska w Bakonie i Kartezyuszu, widzimy te dwie metody na nowo się ukazujące, pod opieką dwóch tych wielkich ludzi; widzimy je, mówię, już spotężniałe, podniesione do przeświadczenia wewnętrznego, zbliżone do siebie w gruncie, i gotowe do wydania podobnych systematów i podobnych ostateczności. Główném prawem do sławy Bakona stanowi jego traktat o Metodzie czyli jak on nazywa nowy *Organum;* najznakomitszém pismem

Kartezyusza, zawierającém w sobie w zarodzie wszystko, co on gdzieindziéj rozwija, jest jego sławna *Rozprawa o Metodzie* czyli *jak kierować rozumem i szukać prawdy w umiejętnościach.*

Bakon usiłuje zwrócić na drogę doświadczenia umysł ludzki goniący za hypotezami; dotąd, mówi on, dotknięto tylko lekko, w biegu niejako, doświadczenia i faktów; trzeba nakoniec rozpocząć ich studyowanie gruntowne i porządne; przedewszystkiém trzeba, żeby umysł zbył się tych naprzód utworzonych pojęć, które go wiążą, trzeba, żeby się wyzwolił od tych twierdzeń lekkomyślnych i przedwczesnych, które nim rządzą, i odzwyczaił się od tych przesądzeń skwapliwych, podług których pojmuje przyrodę. Człowiek powinien być tylko tłomaczem natury, on rozumie tylko w miarę swoich odkryć doświadczalnych; po za tym zakresem nic nie zna i nic nie może. — „Doświadczenie to, a raczéj obserwacyja, podług Bakona powinno być nietylko bezstronne ale obszerne i dokładne; nie chce on wprawdzie, żeby się nauka ta na tém ograczała, indukcyja powinna nastąpić po doświadczeniu, ale ta ma być stopniowa, roztropna i ostrożna aż do nieśmiałości; wynikać zawsze z faktów i wracać nieustannie do nich, mierzyć się z rzeczywistością, nie przechodząc nigdy jéj granic. Takim to sposobem dodając do obserwacyi to ogólne ale niewolnicze wnioskowanie, Bakon sądzi, jak się sam wyraził, iż ustalił na zawsze zgodę niewstrząśnioną między rozumem a doświadczeniem. Ale cóż znaczy wyraz rozum, użyty przez niego, kiedy cała metoda niesie mu zaprzeczenie? któżby mógł poznać rozum, tę władzę tak potężną, w téj roli tak pozioméj, ja-

ką jéj Bakon przeznacza, ograniczając jéj działalność na zbliżeniu między sobą wskazań doświadczenia? Potępił on najżywotniejsze i najgruntowniejsze zasady rozumu, a przeciwko najgłówniejszéj wyrzekł taki wyrok pogardliwy: „zasada przyczyn ostatecznych jest niepłodną i bez pożytku;" ogarnął jednakową pogardą najdowolniejsze hypotezy i najpewniejsze prawa rozumu.

Kartezyusz wychodzi z przeświadczenia, to jest z obserwacyi wewnętrznéj natury człowieka, ale zatrzymuje się mało w tym zakresie; tyle tylko, aby tam dokładnym przeglądem wszystkich swoich myśli, okazać niepewność i ciemność jednych, to jest takich, które wynikają ze zmysłów i z imaginacyi, czyli jedném słowem z doświadczenia; a następnie dowieść wyższéj jasności i bezwzględnéj pewności tego szeregu myśli, które podaje nam siła umysłu, czysta intelligencyja, słowem *rozum*. W rzędzie takich, napotyka jednę szczególniéj płodną i potężną: ideę nieskończoności i doskonałości, to jest ideę Boga. Znalazłszy tę ideę Kartezyusz, z niéj wyprowadza wszystko. Istnienie świata zdawało mu się wątpliwém, póki mówiło o niém samo doświadczenie; teraz prawdziwość boska niszczy tę wątpliwość, ona jest dowodem i jedyną pewną rękojmią rzeczywistości ciał. Istnienie osobiste człowieka było dotąd tylko faktem, teraz potęga Boga dobrze zrozumiana, staje się najwyższym powodem bytu i trwania stworzenia. Jeżeli idzie o badanie wszechświata, Kartezyusz wypowie „tylko prawa, które nim rządzą, prawa konieczne i powszechne, a do uznania ich dosyć mu jest rozważać Boga, który świat stworzył, i jego nieskończone doskonałości, które również poznaje tylko

z pewnych zarodów prawdy, złożonych naturalnie w naszych duszach." Ta metoda zaczynająca od Boga, aby potém siłą rozumowania wywnioskować z téj najwyższéj zasady wszystko, co jest i być może w świecie, to znów metoda racyonalna w całéj swéj potędze, i nawet z niektóremi swemi przesadami. Lubo sam jéj twórca nie wskazuje wyłącznie téj drogi w ustępach niezupełnie jasnych *Rozprawy o metodzie*, w zastosowaniu jednak zdradza on dość wyraźnie naturę swego stanowiska i błąd swéj szkoły. Jakoż w istocie błąd ten udzielił się jego uczniom, którzy doprowadzając go coraz więcéj do ostateczności, nadużyciami swojemi zaszkodzili teoryi mistrza.

Tak więc, równie w początkach filozofii nowożytnéj, jak w pierwszych początkach nauki myślenia i we wszystkich epokach, historyja nauk okazuje nam dwa tylko działania, których zarody odkryliśmy w głębi natury umysłu ludzkiego. I jakiż prawda ta nastręcza nam wniosek? oto, że trzeba te dwa działania łączyć, ponieważ rozdział ten był powodem dotąd przeważnych zboczeń.

PSYCHOLOGIJA.

Co jest właściwym przedmiotem psychologii.— Rozróżnienie psychologii od fizyologii.—Możność obserwacyi wewnętrznéj.

Psychologija jest punktem wyjścia czyli podstawą filozofii; w zakresie zaś swoim, jestto badanie natury ludzkiéj za pomocą przeświadczenia. Ale natura ludzka jest przedmiotem złożonym, a fakta przez jakie ona się objawia, niezawsze zależą od przeświadczenia czyli samowiedzy wewnętrznéj; są takie, które poznają się innym sposobem, tworząc razem z zasadą, z któréj wynikają, przedmiot osobnéj nauki, zwanéj *fizyologiją*, nauki tak niezależnéj w swéj dziedzinie, jak niezależną jest psychologija w swojéj. Dla jasności badań, potrzeba koniecznie oznaczyć różnicę i granicę tych dwóch nauk, które dzielą między sobą całą naukę o człowieku; wypada strzedz pilnie tego rozdziału, przeciwko wszelkim następowaniom jednéj na drugą.

1. Z pośród ciał, które człowiek zna, odróżnia on jedno, które jest jego własnością; być może, iż ciało to nie stanowi naszéj istoty, mamy jednak słuszne powody uważać je za nasze; nie pojawi się bowiem w niém żadna zmiana, którąby się nam nie dała uczuć w kształcie przykrości lub przyjemności. Co je orzeźwia, jest nam miłém, co je rani, zadaje nam boleść; jesteśmy weseli lub smutni, stosownie do tego, czy ciało jest zdrowe lub chore. Posłuszne ono jest prawie bezpośrednio, w niektórych przynajmniéj swoich działaniach, rozkazom naszéj woli. i kiedy cała potęga naszego postanowienia, zwrócona na źdźbło słomy, nie zdołałaby go podnieść, to jedno słowo wyrzeczone przez nas wewnętrznie, żeby poruszyła się nasza ręka, dostateczném jest do jéj poruszenia. Wywieram więc na ciało moje wpływ bezpośredni i prosty, mam nad niém władzę, jakiéj nie mam nad żadném inném, a zatém do mnie należy ono z dwóch tytułów, bo chociaż nie tworzy mojéj istoty, stanowi jednak część mojéj natury; złączony z niém jestem nierozdzielnie przez cały czas pobytu mego na ziemi.

Fizyologija zajmuje się właśnie nauką tego ciała żyjącego, które jest nasze; ona opisuje jego skład i kształty, jego układ i działania, następnie przez indukcyją właściwie zastosowaną, wznosi się ona do fenomenów, do praw, i z poznania narzędzi cielesnych i ich działań, wnioskuje o ich przeznaczeniu i celu, usiłując w pośród rozlicznych objawień uchwycić tajemniczą zasadę, która ożywia tę całość organizmu, która utrzymuje w jednéj prawie mierze kształty dane, pomimo ciągłego odnawiania się składowych cząstek czyli atomów, a która w chwili śmier-

ci opuszczając tę materyję, zwraca ją prawom powszechnym, przed których potęgą zasłania ich czas jakiś. Dotąd może się wznieść fizyologija, ale jakbykolwiek daleko zaszła w swoich wyjaśnieniach, znaczenie jéj teoryi nie przejdzie nigdy zakresu faktów, które ją tworzą. Teoryje te wymyślone dla wytłomaczenia pewnych zjawisk, stosują się tylko do fenomenów tego rzędu, daléj potęga ich nie sięga. Owóż fakta, o których tu mowa. wyłącznie należą do rzędu tych, które widzimy, których dotykamy, i jakże inaczéj byćby mogło, kiedy one odnoszą się tylko zawsze do materyi, a spełniają się tylko w przestrzeni? Są to jedném słowem albo kształty, albo ruchy; jestto na przykład albo rozkład kości, muskułów i nerwów, kształt mózgu, bieg krwi, wydzielanie się żółci i t. p. Fakta te obserwuje fizyolog przez zmysły z pomocą narzędzi, które powiększają ich subtelność i siłę; tłomaczy on je za pomocą indukcyi, która może wyjaśnić ich znaczenie, ale nie byłaby w stanie w niczém zmienić ich natury; z tych faktów on wychodzi, powraca do nich i na nich ograniczać się musi.

Otóż gdyby w nas nic więcéj nie było, tylko te fakta lub im podobne, albo jeszcze wnioski, jakie z nich wyciągnąć możemy, wówczas cała umiejętność natury ludzkiéj, zmieściłaby się w fizyologii. Ale jeżeli przeciwnie, znamy w nas więcéj i co innego, jak to. czego nas zmysły nauczają, jeżeli doświadczamy w sobie stanów i działań, nie będących ani modyfikacyją materyi, ani ruchem organizmu; musimy więc uznać, że jest nauka osobna tych pojawów i ich zasady. Owóż w tych nawet stanach naszych, które się najściśléj z bytem naszego organizmu

wiążą, to jest w działaniach wywieranych na nasze ciało przez zewnętrzne materyjalne przedmioty, znajduje już element rzeczywisty i uznany powszechnie, a który wymyka się po za granice zmysłów, zatém po za granice fizyologii.

Odbieram na przykład ranę w jakiéj części mego ciała: skoro tylko chore ciało zostało odcięte, nerwy schodzące się w części zranionéj, zostały wstrząśnione szczególnym sposobem; wzruszenie to stopniowo udzieliło się, idąc od pomniejszych i najbliższych najgrubszemu nerwowi, z którym one złączone są jak gałązki ze swoim konarem; ztamtąd ruch ten rozchodzi się jeszcze daléj, a po przebiegnieniu przestrzeni mniéj lub więcéj rozległéj i krętéj, przybywa nakoniec do środka czyli centrum, w którym schodzą się wszystkie nerwy, to jest do mózgu. Podczas, kiedy się to dzieje, ja cierpię; zapewne, że cierpienie to moje ma za powód, lub jeżeli chcemy tak nazwać za przyczynę, działalność wywartą na pewien organ, a jednak ono jest zupełnie różném i w niczém do niéj niepodobném. Jakiż jest na przykład stosunek między poruszeniem a cierpieniem: pierwsze odbywa się w przestrzeni, zaczyna się w jednym punkcie a kończy w drugim; jest na przemian to szybkie, to powolne, przebieg jego odbywa się to po linii prostéj, to po krzywéj, i drogi te można rysunkiem oznaczyć. Drugie, to jest cierpienie, ma tylko za cechę swą, trwanie: są boleści długo trwające; ale nie ma boleści długich, są mocne i słabe; ale nie ma ukośnych i prostych; słowem, żaden obraz zmysłowy nie może uprzytomnić bolu, a jednak ja znam go, ponieważ go doświadczam, wiem, że on jest

i czém jest, ponieważ go umiem opowiedziéć; znajomość ta nawet bolu jest we mnie bardziéj bezpośrednią, naglejszą, a zatém poprzedzającą czyli dawniejszą od usposobienia organicznego, które ją wywołuje. Cierpiałem i wiedziałem w jakim stopniu cierpię, nie znając jeszcze stanu mojéj rany, jéj położenia, kształtu i jéj wielkości, a co więcéj jeszcze, cierpiałem, zanim nauczyłem się wiedziéć, że mam nerwy, i co to jest to, co tak nazywają. Od czasu, jak to znam, nie cierpię ani mniéj ani więcéj. Dziecko nowonarodzone, które nie wie o tém wszystkiém, zaledwie zna, że ma ciało; ogół ludzki, który się nad tém bynajmniéj nie zastanawia, cierpi jednak pomimo tego: jakoż, prawdziwa znajomość bolu jest tak dawną jak ludzkość sama; przeciwnie o fizyologii powiedziéć można, że dopiéro powstała od wczoraj. To więc, co nazywają cierpieniem *fizyczném*, jest pojawem złożonym, którego główna podstawa, to jest ból, nie ma nic w sobie materyjalnego. Wiedza bezpośrednia, pierwotna i powszechna, jaką mamy o cierpieniu, jest zupełnie niezależną od wiedzy, stosunkowo nierównie późniejszéj, bardzo niedokładnéj jeszcze nawet w najuczeńszych, bardzo ograniczonéj w ogóle ludzi, a często żadnéj prawie, to jest niezależną od znajomości wstrząśnień organicznych, które też cierpienie sprowadzają. Ktoby go nie znał przez doświadczenie bezpośrednie, wspólne wszystkim ludziom, temu na nicby się nie przydał najdoskonalszy opis przyczyn i przypadłości fizyologicznych; przeciwnie zaś, kto raz doznał tego uczucia w sobie, nie znajdzie w najdokładniejszych określeniach nic nowego dla siebie, opis taki uczy go tylko, jak poznawać warunki zewnętrzne,

a zatém znaki: ale tutaj jak we wszystkiém, samo zrozumienie znaków każe przypuszczać uprzednie pojęcie rzeczy oznaczonych. I w istocie, wszakto za pomocą kombinacyi myśli, czyli szybkich wnioskowań, których wprawa dostrzedz nam już nie dozwala, nauczyliśmy się odnosić nasze cierpienia, do różnych części naszego ciała. Boleść jest w nas naprzód cała, czuje ją tylko i uznaje wewnętrzna nasza samowiedza, a jednocześnie zmysły ukazują nam jakiś organ w stanie wyjątkowym, i dosyć dla nas, żeśmy oznaczyli wspólność tego stanu z pewną boleścią i uznali ten pierwszy przyczyną drugiéj. Skoro więc doznamy boleści, wnioskujemy natychmiast o istnieniu przyczyny, dla tego niekiedy podobieństwo poczuć naszych myli nas, co do oznaczenia miejsca boleści; dlatego chory, któremu ucięto jaki członek, doznaje niekiedy poczucia bolu w członku, którego nie ma.

Co powiedziałem o boleści fizycznéj, mógłbym zarówno powiedziéć o przyjemności, jaką nam zmysły uczuć dają, a cóż dopiéro mówić o uczuciach przykrych lub przyjemnych, które wynikają już nie ze stanów ciała, ale z działań umysłu naszego; tutaj już nie skutek tylko, to jest przyjemność lub przykrość, wysuwa się po za zakres zmysłów, ale przyczyna sama niemi objętą być nie może. Będzie to na przykład myśl jakiego dobra przyszłego, niepewnego ale możliwego, i ono to budzi w nas radość nadziei; będzie to przewidzenie czegoś złego, które nas dręczy obawą. W jakimże to tajemniczym zakątku materyi czyli ciała naszego, w jakim ukrytym punkcie mózgu, fizyolog zdołał uchwycić *przewidzenie*, *wspomnienie*, *rozumowanie*, a mówiąc ogólniéj, myśl, która nie ma ani

kształtu, ani postaci? Są jednak fizyologowie, którzy pokuszali się o to zadanie, i oni to pod nazwą *phrenologii* utworzyli naukę, która miała zastąpić psychologiją, stawiając na miejsce bezpośredniego badania władz moralnych i umysłowych człowieka, opis na pozór jaśniejszy i łatwiejszy jego organów, do których też władze się odnoszą. Rozważmy i osądźmy te próby.

W istocie, niepodobna zaprzeczyć, że w usposobieniu teraźniejszém człowieka mózg jest organem, a przynajmniéj warunkiem myśli; zniszczenie pociąga za sobą zniszczenie umysłu i życia; uszkodzenie cząstkowe, przynosi również cząstkową szkodę intelligencyi; samo nawet zamieszanie chwilowe odbija się zaraz zamieszaniem i nieładem umysłu. Przytém, że rozbiór szczegółowy mózgu wykrywa w nim pewne ułożenie części, znajdujących się u każdego człowieka, ale których rozwinięcie stosunkowe jest nadzwyczaj różne; części, mówię, które u jednego będą górujące i znakomitéj objętości, u drugiego znajdziemy potłumione i ścieśnione. Z tych to różnic, podług zdania phrenologów, wynika rozmaitość umysłów i charakterów. Jestto w istocie uznaną rzeczą, że nierówne rozwinięcie naszych usposobień i skłonności, odpowiada rozwinięciu podobnież nierównemu czyli rozmaitemu wypukłości mózgowych; tak na przykład: pewna wypukłość ukazuje się zawsze u ludzi skąpych, któréj przeciwnie u rozrzutnych nie dostrzeżono; inna znów bardzo wyrazista, towarzyszy niezmiennie szczęśliwéj pamięci, a przeciwnie nie pojawia się lub słabo odznacza u pozbawionych tegoż daru; tak samo co do innych przymiotów. Czyliż nie widoczną będzie rzeczą, że każda z tych wy-

pukłości mózgowych jest organem téjże władzy lub skłonności, którą oznacza przez wielkość swoję i przeciwnie? A zatém, czyliż poznanie mózgu i jego części, ich liczby i miejsca, które zajmują, nie będzie zarazem nauką naszych władz, wyrównywającą psychologii, zastępującą bardzo szczęśliwie obserwacyją niepewną naszéj samowiedzy, przez dostrzeganie zmysłów nierównie pewniejsze, a zarazem stawiającą szereg faktów stałych i dotykalnych na miejsce pojawów przemiennych i nieujętych?

O grube i próżne złudzenie! nic nie może zastąpić przeświadczenia wewnętrznego czyli samowiedzy; to, czego ona nas naucza, jéj tylko możemy być winni, do niéj zawsze wrócić nam potrzeba, i tam to czerpie fizyolog wszystko, co wie o naszéj myślącéj istocie. Szuka na przykład organu ambicyi albo pamięci, a więc wie już, że człowiek obdarzony jest pamięcią i ulega ambicyi. Któż mu o tém powiedział, jeżeli nie wewnętrzne przeświadczenie? Najbardziéj szczegółowy rozbiór mózgu, nie zdołałby mu tyle powiedzieć, gdyby się musiał ograniczyć na środkach zmysłowych; widziałby tylko w mózgu pewną ilość materyi, zawartą w pewnych formach, mógłby oznaczyć jéj rozciągłość, zrachować podziały, zmierzyć wypukłości i wklęsłości, słowem skreślić doskonały obraz topograficzny, ale, aby w każdym z tych oddziałów ujrzeć siedlisko, organ i znak czyli znamię pewnéj władzy umysłu, musi on pierwéj zkądinąd znać tę władzę, wiedzieć czém ona jest i jak działa. Chcąc znaleźć w rozkładzie i całości tych części, wierny wizerunek naszego usposobienia uczuciowego i umysłowego, trzeba przyłożyć do

tego wizerunku pojęcie owego usposobienia, a pojęcie dokładne już samo w sobie i ustalone. Nie można wyczytać jego szczegółów czyli odcieni w zewnętrznym kształcie mózgu, bo natura nie napisała na czaszce każdego człowieka tych nazw, które ręka badacza pisze z namysłem na głowach, przygotowanych umyślnie do badań phrenologicznych. A gdyby nawet te nazwy tam były, potrzebaby jeszcze dla zrozumienia ich znać rzecz, którą one wyrażają, to jest władzę, którą oznaczają. Powtarzam więc, że śledzenie narzędzi widzialnych naszych władz każe koniecznie przypuszczać uprzednie pojęcie tych władz, zrozumienie narzędzi jako narzędzi, przeświadczenie wewnętrzne o tem; słowem, że psychologija poprzedza phrenologiją.

2. Pojawy psychologiczne mogą być bezpośrednio zmysłami dostrzeżone, ale przyczyna tych pojawów, siła, która je tworzy, jedném słowem zasada życia, nie da się ująć żadną obserwacyją. To, co nazywają *siłą żywotną*, jest przypuszczalną przyczyną, lubo nieznaną w sobie samej pewnych skutków, które jedynie znamy. Jedni przyjmują tę siłę, wielu ją zaprzecza, a dla wszystkich pozostaje ona zawsze hypotezą. Stronnicy téj siły tajemniczéj, nie zgadzają się znów w oznaczeniu jéj cech, bardziéj jeszcze przypuszczalnych, niż samo jéj istnienie. Niepodobna wiedziéć, czy ona jest jedyna, czy jest ich wiele, czy jest samowiedna, czy ślepa, czy rozlana w całym organizmie, czy przywiązana do jednego punktu środkowego, z którego promienieje na całość; a ta niepewność dowodzi, że przyczyny saméj nie zdołano nigdy dosięgnąć,

dostrzegając ją jedynie tylko w różnych odcieniach jéj skutków.

Jednakże człowiek wie za pomocą wewnętrznego przeświadczenia, nietylko, że myśli i czuje, ale jeszcze, że jest przyczyną, i przyczyną taką, która się przedstawia sama przez się, niezależnie od swoich skutków; jest on rzeczywiście siłą, mającą świadomość osoby. Świadomość tą objawia się w każdéj najprostszéj naszéj czynności: chcę poruszyć rękę moję i oto się porusza, nietylko wiem podczas, kiedy ruch się spełnia, że ja jestem jego przyczyną, ja, który chciałem i chcę ciągle tego ruchu przez cały ciąg tego trwania, ale jeszcze wiem i to, że mogłem nie chciéć, bo i jakże inaczéj byłbym zdolny powziąść myśl zapoczątkowania tego ruchu, a potém, kiedy już przestałem działać, spostrzegam w sobie zdolność czyli możność powtórzenia tego samego czynu. Siła ta, która rozkazuje moim organom podług woli swojéj, zbliża je lub oddala, działa lub wstrzymuje się, chce lub nie chce, i która nawet podczas nieczynności czuje się zdolną do działania; siła ta, mówię, nie ma dla mnie nic tajemniczego, bo ona, to *ja* sam. Różni się więc ona od siły żywotnéj, jeżeli taka istnieje, od téj siły, która działa we mnie a raczéj w mojém ciele bez mego udziału, któréj nie mogę ani pobudzić, ani utrzymać, którą nie kieruję i któréj nie znam.

Tak więc z jednéj strony fenomena materyjalne, które się spełniają w przestrzeni, są tylko modyfikacyjami téjże i zasadzają się ostatecznie na ruchach i kształtach. Przypuścić jedną lub kilka przyczyn ukrytych, a przypuścić jedynie dla ujęcia pojawów; używać obserwacyi ze-

wnętrznéj dla poznania tychże pojawów, oraz posługiwać się indukcyją zawsze cokolwiek wątpliwą dla dosięgnięcia przyczyny: oto jest całe działanie, cały przedmiot fizyologii. Z drugiéj strony szereg faktów, usuwający się po za zakres zmysłów; faktów, które są tylko modyfikacyjami podmiotu myślącego, mającemi trwanie, a pozbawionemi przestrzeni, nakoniec siła, która uchwyca bezpośrednio doświadczenie wraz z jéj pojawami i działaniami: oto cały przedmiot i całe możliwe działanie *psychologii.* Fizyologija więc i psychologija, różnią się jak te dwa życia, które upływają w nas jednocześnie, życie ciała i życie duszy; jak wynikłości tak różne między sobą tych dwóch żyć. Z jednéj strony na przykład oddychanie i trawienie, z drugiéj uczucie i myśl; słowem, jak te podstawy ich oddzielne: tu siła ślepa ożywiająca organizm, tam wolna wola; jak ich sposoby właściwe czyli narzędzia działania, tam zmysły, tu świadomość.

Bo też te dwa życia są ściśle z sobą połączone, ponieważ się modyfikują wzajemnie, odpowiednio do niezniszczalnego połączenia ciała i duszy w teraźniejszym stanie naszego bytu; będzie więc mogła powstać nauka ich stosunków i działań wzajemnych na siebie, tylko nie trzeba zapominać, że w téj nauce złożonéj (*), udział psychologii jest najpierwszy i najważniejszy. Części ciała i jego rozmaite stany, są tylko zawsze narzędziem, powodem, i jako takie wyrazem władz i przemian duszy. Owóż nie można dosyć powtarzać, że wytłomaczenie wy-

(*) Nauka ta nazywa się Antropologiją

razu czyli znaku, ocenienie jego wartości rzeczywistéj wymaga uprzedniego pojęcia tego, co jest wyrażone.

3. Ale niektórzy zaprzeczają powagi przeświadczenia czyli samowiedzy, nie uznają nawet możności rozważania siebie przez siebie samego, sądzą bowiem, że w téj obserwacyi wewnętrznéj, podmiot jest jednoznaczny z przedmiotem. Nasze *ja* mówią oni, nie może w téj saméj chwili działać i widziéć się działającém, przyjmować i uważać się przyjmującém. Skoro tylko dostrzeganie się zaczyna, natychmiast z fenomenu przemijającego, który ono chciało uchwycić, staje sam czyn refleksyi, a przy nim niknie zupełnie fakt, któryśmy chcieli rozważać; uwaga zastępuje miejsce uczucia lub myśli i pozostaje sama działająca. Wówczas jest tylko istota, która obserwuje a nie ma nic do obserwowania; człowiek sam aktor na scenie, chciał się przypatrzéć grze własnéj, opuścił widownię i zszedł na parter, patrzy, słucha, ale scena próżną jest i milczącą....

Zgadzam się na to, że działający i widz nie mogą być jedną i tą samą osobą, ale zaprzeczam w obserwacyi psychologicznéj tożsamości tego co dostrzega, z tém co jest dostrzeżone. Nasze myśli, nasze namiętności, nasze uczucia są naszemi, ale nie są nami. Budzą się i rozwijają w nas (następnie lepiéj to wykażemy) pod wpływami obcemi; są one skutkiem działalności samodzielnéj, do któréj zaledwie wolno nam się mieszać, aby czasami zmodyfikować jéj bieg, ale któréj my nie tworzymy i rzadko opanować jesteśmy w stanie. Jednakże w najwyższém uniesieniu namiętności, w najwyższém porusze-

niu myśli, w nadmiarze nawet boleści lub radości, nasze ja pozostaje tém, czém jest samo w sobie; i rzeczywiście, ono to jest siłą, która się zna, ma siebie w posiadaniu i rozrządza sobą. Taką jest ta moja wewnętrzna istota, ta osobistość nasza prawdziwa, ten widz ciągle obecny przemian, jakie działa w nas przyroda; ona cierpi we mnie, a ja mogę, jeżeli tylko mam chociaż cokolwiek téj władzy nad sobą, jaką posiadają niekiedy najsłabsze dusze w obec boleści, mogę mówię, przypatrywać jéj się, widzieć jak rośnie, zmniejsza się i przechodzi; mogę w miarę jak następują po sobie różne stany tego cierpienia, rachować je i opisywać. Nie ja to jestem działaczem tutaj, jestem tylko przedmiotem i jakby celem działalności, znoszę ból, ale go nie tworzę, a przyjmując, wolno mi go uważać jako coś przychodzącego mi zewnątrz. To samo mogę powiedzieć i z większą jeszcze słusznością o moich myślach; przypatruję się ich rozwojowi, widzę jak stają niejako przed memi oczyma, to pomieszane, to wyraźne, to szybkie, to powolne; mogę naprzemian albo dozwolić im wolnego biegu podług ich fantastycznych połączeń, albo téż mieszać się do nich; ale czy przyjmuję nad niemi dozór lub nie, zawsze wolno mi śledzić ich działanie, tak jak łatwo mi uważać, że chodzę; widzieć uderzenia mych pulsów i drganie moich muszkułów.

Robią tu jeszcze inny zarzut: przeświadczenie, mówią, jest tylko indywidualne; każdy człowiek wie tylko o sobie: owóż najbystrzejszy i najczynniejszy umysł, nie zdoła wyczerpać wszystkich możliwych położeń, doznać wszystkich stanów duszy, psychologija więc, jako nauka stworzona przy świetle przeświadczenia, jest nauką czysto-indywidualną, a zatém koniecznie niedokładną.

Odpowiadam na to, że w najprostszym równie jak w najwyższym przedstawicielu swego rodu, natura ludzka znajduje się w całości; jest ona tam ze wszystkiemi swojemi potęgami, które się rozwijają wszystkie na tle życia, nawet najbardziéj pospolitego; różnica tu tylko zachodzi co do stopnia. Co u ogółu ludzi jest stanem przechodnim, staje się u niektórych stanem zwyczajnym i stałym; co dla największéj liczby jest uczuciem słabém i niewyraźném, staje się dla drugich pod wpływém szczególnego podbudzenia, namiętnością żywą i górującą. Ale stopień najniższy zamyka w sobie jakby w potędze, stopień najwyższy, a w najlżejszym i najbardziéj przemijającym objawie jakiéj władzy, mogę, powiększając go w myśli, wyobrażać sobie największe jego rozmiary. Kto doznał temperatury dziesięciu stopni, może pojąć temperaturę stu stopni; kto zna najmniejszy ruch, może wyobrażać sobie wszelką szybkość; kto doznał w najniższym stopniu słodyczy w nabywaniu lub w rozkazywaniu, potrafi wystawić sobie najwyższy stan skąpstwa lub ambicyi.

Zresztą, jakież przedstawiają środki na zastąpienie lub uzupełnienie obserwacyi bezpośredniéj? Uważając przeświadczenie niedostateczne, odsełają nas do pamięci; ale któż nie widzi, że taka droga wraca nas napowrót do przeświadczenia czyli samowiedzy. Wszak władza pamięci każe przypuszczać istnienie tamtéj; gdyby bowiem fakt, o którym sobie przypominamy, nie był na razie uznany w przeświadczeniu, czyliż moglibyśmy zachować jego wspomnienie? możnaż przypomnieć sobie o tém

czegośmy nie znali, a znać, czyż to nie jest méć przeświadczenie; więcéj powiem, pamięć nie jestże sama przeświadczeniem obecném pewnego przedstawienia umysłowego, które uznając dosięgam przeszłości?

Na zastąpienie samowiedzy indywidualnéj, którą oskarżają o niedostateczność, proponują jeszcze pomoc historyi; nie zaprzeczam ja, że nauka przeszłości może dostarczyć wskazań bardzo ważnych i spotęgować obserwacyją; pobudza ona ją niewątpliwie, zwraca na fakta dotąd niezaprzeczone, ale uznając tę prawdę, trudno także nie przyznać, że bez przeświadczenia wewnętrznego, historyja nie byłaby dla nas zrozumiałą. Jeżeli nie dostrzegłem ani razu fenomenu, o którym mówią mi dzieje, opis ich niczego mię nie nauczy, jestem jak ślepy, któremu mówisz o kolorach, albo ty przychodzisz z innych światów i opowiadasz mi cuda niepojęte dla mnie, a dostrzeżone przez ciebie zmysłem, którego ja nie posiadam; dźwięk twoich słów napróżno obija się o moje uszy, nie przynosząc żadnego wyobrażenia umysłowi. Dzieje dla czytelnika niemającego samowiedzy, byłyby tylko księgą w języku zaginionym, w któréj on napróżno usiłowałby odgadnąć niezrozumiałe dla niego hieroglify. Jeżeli historyja jest uzupełnieniem psychologii, samowiedza jest przedewszystkiém światłem historyi.

Teoryja władz duszy.

1. Ile razy tylko jestem świadkiem jakiego pojawu, muszę zaraz przypuszczać jego przyczynę; wierzę przytém, że ta przyczyna poprzedziła pojaw i powinna go przetrwać. Skutek przemija, przyczyna zostaje, przed chwilą nie działała jeszcze, a teraz *już* nie działa; ale chociaż jest nieczynną, niemniéj przekonany jestem, że ona trwa i zdolną jest wydać nieograniczoną liczbę skutków podobnych, których téż oczekuję z ufnością za powrotem przyjaznych okoliczności. Owóż tak pojęta przyczyna pojawów, niezależnie od swoich skutków, gdyż istniała pierwéj i istnieć będzie potém, taka przyczyna, mówię, nazywa się ogólnie własnością, siłą, potęgą lub władzą. Użycie jednéj z tych nazw, jako właściwszéj od drugich, zależy od cech, które upatrujemy przy danym wypadku w przyczynie, którą chcemy oznaczyć. Jeżeli ona jest w rzeczy w któréj objawił się fenomen, tylko prostém usposobieniem, tylko prostém uzdolnieniem, wówczas nazywamy ją własnością, tak to np. ciała mają własność poruszenia

się, topnienia i wydawania dźwięku. Jeżeli przeciwnie sądzimy, że przyczyna przypuszczalna nie jest zdolnością bierną, niemogącą przystąpić do działania sama przez się, ale owszem, posiada siłę właściwą do zapoczątkowania, a przynajmniéj do rozwijania daléj czynności rozpoczętéj, wtedy jestto potęga, moc, władza. Tak na przykład: magnes ma siłę przyciągającą, pewne rośliny mają moce leczące, żołądek ma moc trawienia. Do téj działalności jeszcze ślepéj i bezwolnéj, dodajmy w istocie ją posiadającéj, samowiedzę swych czynów; niech ona jeszcze oprócz samowiedzy, ma tu zdolność zapoczątkowanią i rządzenia, wtedy takiéj władzy światłéj i wolnéj miano władzy, właściwiéj jeszcze przypadać będzie. W takiém znaczeniu dusza tylko ma prawdziwe władze, a mianowicie dusza ludzka, spełniająca wolno pewne działania i mogąca brać udział we wszystkich.

Te to władze chcemy tu opisać i wyliczyć, metoda prosta i pewna prowadzi do tego; władze duszy znane nam są przez ich działanie, jak wszelkie działacze fizyczne przez ich skutki. Przypuszczając je dla wytłomaczenia fenomenu czyli pojawu, powinniśmy ich tyle przypuszczać, ile jest klass tychże pojawów. Przez klassy rozumiem tu rodzaje wyraźnie oddzielne, obejmujące tylko takie fenomena, które są złączone z sobą ściślemi stosunkami, a oddzielają się znów przez skutek różnic dostrzeżonych czy to w ich naturze, czy to w cechach je odznaczających, czy to w przedmiocie, celu i prawie ich działań. Każdy szereg tak utworzony, oznacza pewną funkcyją życia psychologicznego, pewną władzę duszy ludzkiéj. Od obserwacyi więc, opisu i klassyfikacyi

faktów trzeba zaczynać, a wynikiem tego dopiéro będzie teoryja *władz duszy*.

2. Jak już powiedziałem, natura ludzka znajduje się w każdéj jednostce rodzaju. Między jednym a drugim człowiekiem, między prostym pasterzem a Leibnitzem jest tylko różnica co do stopnia. W jednym nawet człowieku, między pewném usposobieniem duszy a drugiém zupełnie przeciwném, różnica zachodzi tylko z górowania przypadkowego jednéj z naszych władz, i to raz jednéj, drugi raz drugiéj, wśród rozwijania się ciągłego i umiarkowanego wszystkich władz, co właśnie stanowi tło wspólne życia ludzkiego. Nie potrzeba mi więc szukać daleko przykładów, których chciałbym dostawić jako wzór doświadczenia, a w których postaram się niejako uchwycić na uczynku duszę i przypatrzyć się jéj działaniu. Wzory te wyczerpię z siebie samego i z położenia, w jakiém się w téj chwili znajduję.

W téj to chwili np. zajęty jestem układaniem myśli, które kreślę w téj książce; pojmuję każdą z nich z osobna i rozumiem wzajemny ich do siebie stosunek. Podług tych stosunków właściwie ocenionych, myśli te układam w sądy, które się następnie wiążą w rozumowanie wiem czego doznaję i co czynię; przypominam sobie, że już wiele razy znajdowałem się w takim stanie, ztąd wnoszę, że on się jeszcze powtórzy w przyszłości, i że na mojém miejscu każdy człowiek czułby to, co ja czuję, widziałby to samo, co ja widzę, czyniłby to, co ja czynię. Pojmować więc ideę i ich stosunki, znać lub wierzyć, sądzić lub rozumować, pamiętać, doświadczać lub wnioskować, wszystko to je-

dném słowem nazywa się *myśleć*, a wszystko to znów zdziałane jest przez jednego działacza, to jest przez ducha naszego. Zapewne, że pomiędzy temi wszystkiemi działaniami jednoczesnemi i następnemi mego ducha, zachodzą różnice rzeczywiste i ważne, które późniéj oznaczymy; ale zarazem jest coś w nich wszystkich wspólnego, jakaś pewna cecha nieuchwycalna może ale jasna, która mnie upoważnia do pociągnięcia ich pod jedno miano myśli, czynów umysłowych i do odniesienia ich razem do jednéj władzy mojéj natury, to jest intelligencyi, ducha lub pojęcia.

Myślę i to jest faktem dla mnie; jednakże ten fakt nie jest osamotniony. Podczas, kiedy rozwijam moje pojęcia w umyśle, zajmuję się niemi ciągle, idę za ich biegiem: z rozkoszą jeżeli się układają łatwo i swobodnie, z przykrością, jeżeli rozwój ich jest powolny i utrudniony. Kiedy myśl przedstawia mi się żywo i jasno, kiedy znajduję szybko wyrazy do jéj wypowiedzenia, czuję prawdziwą radość, a ta radość ożywia mnie i utrzymuje w pracy. Przeciwnie, jeżeli pojęcia moje pomieszane i niewyraźne, nie dają się uchwycić, jeżeli mi słów nie brakuje pod drzącém piórem, wówczas cierpię wewnętrznie z powodu walki, jaką toczyć muszę z sobą samym przeciw téj intelligencyi nieposłusznéj, przeciw roztargnieniom, które ją wstrząsają, przeciw cieniom, które ją zaciemniają. Jeden wiersz podoba mi się, drugi drażni mnie i nie budzi zadowolenia; byłem wesoły i swobodny kiedy zacząłem pisać, po kilku godzinach usiłowań, pierwsze to usposobienie ustępuje miejsca przykremu uczuciu znużenia i nudów; tak przechodzę kolejno przez przy-

jemność i przykrość, zadowolenie i nieukontentowanie, przez uczucia niemiłe lub przyjemne, a do tego trzeba dodać jeszcze rozmaite stopnie tych uczuć; cieszę się i cierpię, słowem jednėm *czuję*. Czuć to co innego jak myśléć. I na tém jeszcze nie koniec: pracę, która tak zajmuje mój umysł, i tak porusza moją duszę rozmaicie, pracę tę, mówię, przedsięwziąłem dobrowolnie, wiedząc, że mogę jéj nie czynić, i trwam w niéj, wiedząc, że mogę ją przerwać; potrzeba mi było postanowienia, abym ją rozpoczął, potrzeba, aby to postanowienie trwało, żebym daléj pracował. Kiedy jestem zmęczony, zatrzymuję się; skoro odpocznę, rozpoczynam na nowo, a wszystko to swobodnie, podług upodobania. Staram się wyjaśnić sobie pojęcie ciemne, uchwycić wyrażenie, które mi się usuwa, nakoniec usiłuję odeprzéć znudzenie, jakie mię ogarnia. Kolejno, to zwracam całą uwagę moją na przedmiot badany, to ją dzielę, to ją odwracam zupełnie; lub pracuję z wytrwaniem, lub opuszczam się chwilami. To wolne usiłowanie, które z ducha mojego płynie, którego zapoczątkowanie i kierunek odemnie zależy, nie jest wcale myślą, ponieważ myśl moja nie zawsze zależy odemnie, nie jest uczuciem, ponieważ uczucia moje sprzeciwiają się mu niekiedy, muszę więc je nazwać *chceniem:* chcę lub wstrzymuję się podług mojéj woli, ale wstrzymywać się to także chciéć; chciéć nie działać.

W téj więc chwili trzy rzeczy pojawia się we mnie, myślę, czuję i chcę, i chociaż badam jak najdłużéj, nie dostrzegam żadnego innego stanu w mojém usposobieniu, nie odkrywam tam nic. coby nie było albo w pewnym stopniu przyjemnością lub przykrością, albo pewnym kształ-

tem *myśli*, albo nakoniec intencyją jaką mojéj *woli*. Czytelnik może powtórzyć na sobie samym doświadczenie, które wykonałem w jego oczach; jestem pewien, iż rozważając dobrze, znajdzie on w sobie bez żadnego zawodu fakta, które zauważyłem, chociaż może w nieco innéj formie, a co więcéj nie znajdzie tam innych. On mnie rozumié i sądzi, a więc *myśli*, podoba mu się mój sposób wykładu, a więc *czuje*, daje uwagę swoją dobrowolnie lub jéj odmawia, więc *chce;* to wszystko dzieje się następnie lub razem, a żywioły te rozmaite tworzą przez ich połączenie cały niejako stan jego obecny.

Trzy są więc główne funkcyje życia psychologicznego, trzy wielkie władze duszy ludzkiéj, i nie ma ich więcéj jak trzy: *intelligencyja*, *czucie i wola*.

3. Dotąd ograniczałem się na wskazaniu faktów, a z tych faktów dobrze zaobserwowanych dochodziłem ich przyczyny, to jest władz duszy. Jakoż tak powinna zaczynać się wszelka nauka doświadczalna, to jest od opisania pojawów — ale po spełnieniu tego, pozostaje jeszcze do uczynienia coś więcéj nauczającego: pozostaje ich wyjaśnienie. Określiwszy funkcyje życia psychologicznego, trzeba jeszcze wskazać ich cel i powód ostateczny. Wiemy już, *jak* się co dzieje, ale nie wiemy jeszcze *dla czego*. Fizyologowie nawet są nam tu wzorem; nie ograniczają się oni na opisaniu działań każdéj funkcyi organizmu; chcą jeszcze odkryć ich znaczenie i cel, nietylko każdéj z osobna, ale jeszcze w związku z celem zupełnym i ostatecznym istoty żyjącéj. Dopóki tego nie dosięgną, badawczość ich niezadowolona pracuje

ciągle, albowiem chęć poznania przeznaczeń każdéj rzeczy, przyrodzoną jest umysłowi ludzkiemu, i nie może on jéj w sobie, ani powinien potłumić! Wszelka umiejętność próżna jest dla niego, jeżeli nie odpowiada w zupełności temu pragnieniu; stosuje się to równie do nauki psychologii, jak do wszystkich nauk przyrodzonych.

Człowiek ma cel jak wszystkie inne stworzenia, z tą różnicą od innych, iż on wié, że go ma. Nie będziem tu zastanawiać się jaki jest ten cel, dosyć nam na teraz uznać tę prawdę widoczną, że człowiek skoro tylko pozna, że ma pewne przeznaczenie, obowiązany jest pod osobistą odpowiedzialnością dążyć do jego spełnienia, i dąży też do niego, pomimo nawet niebezpieczeństw i trudności. Zwierzęta i rośliny, które spełniają swój cel mimowolnie i przez samą siłę praw ich natury, spełniają go także bezwiednie. I na cóż w istocie potrzebneby im było zrozumienie roli, jaką im natura narzuca, i którą chcąc nie chcąc odegrać muszą? I wzajemnie, przez jakiż wyjątkowy przywilej, człowiek posiadałby tajemnicę swoich przeznaczeń, gdyby nie miał współdziałać w ich spełnieniu?

Teraz, skorośmy już przypuścili, że człowiek ma ten cel i jego poznanie, to starajmy się wywnioskować jakąby w skutek tego powinna być jego konstytucyja: trzeba naprzód, aby znał ten cel, i to nietylko że on jest, ale czém jest; trzeba żeby rozumiał i obejmował razem z tym celem najwyższym i ostatecznym, nieskończoną rozmaitość celów szczególnych i podrzędnych, które uprzednio spełnionemi być muszą, oraz niezliczoną mnogość środków, za pomocą których może dosięgnąć i tych celów

pomniejszych i głównego. Trzeba jeszcze przytém, aby on był przekonany, iż ten cel jest świętym, że dążenie ku niemu jest dla niego obowiązkiem i że niewolno mu ani go zaniedbać, ani też działać przeciw niemu; jedném słowem powinien wiedzieć, że istota wszechmocna, sprawiedliwa i dobra, naznaczyła mu go przy stworzeniu, nie w skutek dowolnego popędu swojéj woli, ale przez światłe postanowienie nieskończonéj swéj mądrości. Umieszczony na tym świecie, jakby na jakiéj widowni, na świecie mówię, w którym z jednéj strony znajduje utrzymanie swego życia i niezbędne poparcie swéj siły, a z drugiéj strony zapory i przeszkody; musi on znać prawa tego świata, rozróżniać w nim przedmioty użyteczne i szkodliwe, aby przyswajać sobie pierwszę, a zwyciężać i odpychać drugie. Potrzeba przedewszystkiém, aby znał siebie, on, ten aktor odpowiedzialny w dramacie stworzenia. I to właśnie spełnia intelligencyja czyli dusza rozumna, przez rozmaite władze, cudownie zastosowane do każdéj takiéj potrzeby: przez to przeświadczenie wewnętrzne, które niczém innėm nie jest jak tylko ciągłém poczuciem siebie jakie człowiek posiada; przez zmysły, które mu odkrywają świat materyjalny; nakoniec przez rozum, który go wznosi do Boga, tego źródła wszelkiéj sprawiedliwości; do prawodawcy całego stworzenia, do opatrzności; świata moralnego.

Wola również była niezbędną w uposażeniu człowieka jak intelligencyja. Skoro za pomocą téj ostatniéj poznał obowiązujące go przeznaczenie, potrzeba więc było, aby był zdolny je spełniać, przynajmniéj aby mógł usiłować; musiał więc być siłą wolną i oświeconą, posiadającą się, mającą wiedzę siebie i rządzącą sobą, vis suî conscia, suî potens, sui motrix. Dodajmy do tego, iż ta siła nie mogła być pozostawiona sama sobie, i zmuszona w braku właściwych narzędzi, ograniczać się na wewnętrznych postanowieniach, trzeba jéj było organów raz uległych, drugi raz nieposłusznych jéj rozkazom, a jednak zawsze ograniczonych w swéj władzy, aby ona mogła walczyć z równém przypuszczeniem powodzenia lub niepowodzenia przeciwko nieprzyjaznym potęgom natury: oto jest powód ostateczny woli i organów, które jéj są posłuszne. Człowiek jest więc wolną i rozumną wolą, która się posługuje organami, i nie może on być czém innėm. Przymioty te jego natury były koniecznemi, i zdawałoby się na pierwszy rzut oka, iż są dostateczne; ponieważ zna swój cel i wolno mu dążyć ku niemu, czegóżby więcéj potrzebował? Zapewne niczego, gdyby szło tylko o rozwinięcie istoty moralnéj i odpowiedzialnéj, o jakiéj właśnie myślał Bóg, tworząc człowieka. Ale jakkolwiek nasze podwójne przymioty, jako działaczy umysłowych i moralnych, wystarczają temu przeznaczeniu, mogąż one jednak zabezpieczyć nasze istnienie? Mogąż zasłonić człowieka od tysiącznych przyczyn zniszczenia, które mu grożą co chwila i zachować go stale w warunkach życia obecnego? Jakoż w istocie nie wynika jeszcze z tego, iż on ma zdolność rozpoznania swego celu, swego dobra, iż mu wolno dążyć ku jednemu i ku drugiemu, nie wynika ztąd, mówię, aby to rozpoznanie miało być zawsze dość pewne, ani żeby ta wolność była zawsze dość potężną, wystarczającą do osiągnięcia téj cząstki dobra obecnego, którą koniecznie posiadać musi, lub też téj

części przeznaczenia teraźniejszego, jaką niezbędnie spełnić powinien, jeżeli chce byt swój zachować.

Daleko do tego istotnie! Intelligencyja jego rozwija się bardzo wolno, przechodzi stopniowo w jednostce, od pierwszego brzasku dzieciństwa do jasności wieku dojrzałego; w społeczeństwach od stanu dzikości do światła cywilizacyi i do nauki, która jest późnym dopiéro téjże cywilizacyi owocem. Będąc dzieckiem, zaledwie wiem, że istnieję, nie znam świata, który mię otacza, ani tysiącznych własności pożytecznych lub szkodliwych, rzeczy, które na mnie wpływ swój wywierać będą. Z czasem dopiéro zacznę pojmować obowiązek i poznawać Boga, który mi go nakazuje. Nie wiem, ani czego się lękać, ani czego unikać; a kiedy dorosnę nawet, czyż znać to dobrze będę? Nie, rozum najwyższy, najbardziéj ukształcony jest jeszcze mądrością tak ograniczoną, tak niedoskonałą, iż nie wystarcza nawet na zapewnienie pierwszych i najbardziéj niezbędnych potrzeb życia. Pomyślmy tylko, ile to wiadomości musiałby posiadać człowiek jedynie tylko dla wyżywienia siebie: musiałby znać prawo wyczerpywania się ciągłego i niedostrzegalnego materyi cielesnéj, ażeby pojąć potrzebę odżywności, czyli peryodycznego żywienia się; trzeba żeby umiał mierzyć ilość ubytku, aby do tego zastosować ilość pokarmu; musiałby rozpoznawać substancyje pożywne i rozróżniać pokarmy od trucizny, nakoniec potrzebowałby rozpoznawać osobne organa, przeznaczone przez naturę do odżywności i wiedzieć jakie ruchy odbywać muszą też narzędzia, przyswajające sobie obce substancyje. Owóż wszystko to przechodzi nieskończenie wiedzę człowieka najdoskonalszą,

przezorność jego najwyższą i uwagę najbardziéj szczegółową. A cóż jeszcze, jeżeli dodamy do obowiązku czuwania nad ciałem, obowiązek czuwania nad duszą; do konieczności żywienia się, mieszkania i zabezpieczania życia od wszelkich niebezpieczeństw, chwil następnych i obecnych, konieczność uczenia się, kształcenia, poszanowania dla drugich, służby dla rodziny i ojczyzny. Wszystkie te czyny spełniać musimy jednocześnie, a umysł nasz bywa często roztargniony; zajmuje się jedném a opuszcza wiele innych względów, podlega błędowi, bierze niekiedy fałsz za prawdę, złe za dobre, pożyteczne za szkodliwe: tysiące przyczyn działa na wstrząśnienie i zbłąkanie naszego sądu.

Wola również ograniczoną jest bardzo w swéj potędze — organa wyczerpują się szybko w działaniu; a przytém wiemy, że człowiek jest wolny, może wstrzymać się od czynności, i wstrzymać się zaprawdę może zbyt często; połączywszy więc te wszystkie przyczyny, uważając w intelligencyi niewiadomość, zapomnienie, roztargnienie lub zbłąkanie; w woli niedbałość, lenistwo lub niemoc; czyż nie musimy przyznać, iż człowiek byłby wystawiony nieraz na niebezpieczeństwo śmierci, gdyby część przynajmniéj koniecznych czynów jego organicznéj, moralnéj lub zmysłowéj natury się nie spełniała? Z tego więc wnoszę, iż musi się w człowieku znajdować oprócz umysłu i woli, coś mogącego uzupełnić niedostatki, jakaś władza, która uprzedzając i wspierając dwie pierwsze, zachowuje nas niejako mimo nas i prowadzi do naszego dobra; wówczas, kiedy wola jest za słabą, intelligencyja

zbyt ograniczoną, lub kiedy ta ostatnia wikła się w złudzeniu, a tamta upada pod działaniem.

Tę pomoc, to zastąpienie przynosi właśnie *czułość*. Jakoż wiemy dobrze, iż natura ostrzega nas o użyteczności jakiego przedmiotu lub czynu, przez przyjemność jaką nam uczuć daje, a o szkodliwości jego przez przykrość. Uczuciem braku wskazuje nam konieczność zaniedbaną, a miarę użycia oznacza przesyceniem. Przyjemność więc i przykrość, urozmaicając się podług okoliczności, uprzedzają namysł intelligencyi i stanowią już jakieś zapoczątkowanie czynności, które uprzedza wolę. Jeżeli na przykład ciało moje wyczerpane potrzebuje posiłku, i jeżeli w skutek rozlicznych zajęć i dążeń zapomniałem o odżywieniu moich sił, natychmiast uczuwam w pośród nawet najżywszego natężenia uwagi, ból czyli cierpienie głodu, odpowiednie ważności niebezpieczeństwa, a ból ten rośnie stopniowo i staje się niepodobną do zniesienia męczarnią, w miarę, jak opóźniam czyn odżywienia. Skoro zacznę używać posiłku, uczucie przyjemności towarzyszy mi, dopóki ten posiłek jest potrzebny; potém następuje przesycenie, niesmak, który mię od czynności téj odrywa. Co się tycze rodzaju substancyi właściwych téj funkcyi, natura wskazuje mi, to jeszcze za pomocą przyjemności, smaku lub węchu, tak, że ogólnie przyjąć można za twierdzenie pewne, iż to co pociąga nasz smak, jest pożywieniem, co wstręt robi, jest trucizną.

Niewiadomość sprawia cierpienie umysłu, jak głód cierpienie żołądka.

Umiejętność przeciwnie staje się przyjemnością, która pobudza intelligencyją do nowych badań. Cóż jeszcze

powiem, oto tysiące rzeczy, użytecznych bez naszéj wiedzy, stąje się przyjemnością, i wzajemnie wszystko, co nam jest szkodliwe, źródłem cierpienia. Każdy téż rodzaj przyjemności lub nieprzyjemności, oddziaływając na siły ruchu, staje się początkiem działania, niekiedy szybkiego i energicznego, a prowadzącego bezwolnie z cudowną dokładnością do celu, który sobie natura założyła. Ztąd nazwy *instynktów*, *usposobień*, *dążności i skłonności*, nadawane jednym i tymże samym pojawom, tylko uważanym z innego punktu.

Takie to jest przeznaczenie czucia w życiu ludzkiém, ono nam ułatwia spełnienie naszego celu, zabezpieczając nas od niewiadomości lub pomyłek naszéj intelligencyi i posiłkując niemoc a czasem lenistwo naszéj woli.

A jednakże z widowni życia ludzkiego, możnaby zupełnie przeciwne poczynić wnioski: wewnątrz nas odbywa się ciągle walka naszych namiętności scierających się z sobą, lub też z rozumną wolą naszą; walka ta nawet jest jakby gruntem i podstawą istnienia naszego. Bo namiętność ze swéj natury jest nienasyconą, nieograniczoną i wyłączną; każda szuka zadowolenia, a nie może go znaleźć tylko kosztem innych; im więcéj otrzymuje, tém więcéj żąda, ztąd to ta wojna domowa, w któréj rozum zbyt często upada. Lecz ta prawda nie jest bynajmniéj w sprzeczności z tém, co powiedziałem powyżéj: człowiek nie ma dość siły, aby dosięgnął swego celu, potrzeba mu było pomocy ale zarazem potrzeba i pracy, pracy nietylko wolnéj, ale jeszcze walczącéj z przeszkodami; bo on jest stworzony na to, aby zasłużył, a warunkiem zasług jest walka. Uwielbijmy tu owszem mądrość i ekonomiją

jeżeli tak powiedzieć można Opatrzności, która złożyła w saméj zasadzie naszéj istoty, zarazem tę pomoc niezbędną, czyniąc nas zdolnemi do miarkowania naszych passyi i ten powód do walki, w możliwości ich rozpasania się bez granic. Tak więc przymioty czyli władze naszéj natury udowodniają się nietylko jako rzeczywiste, ale jeszcze tłomaczą się, jako konieczne. Teoryja, która ich tylko trzy wskazuje, ma za sobą najniewątpliwszą pewność: jedna więcéj władza byłaby zbyteczną; jedna mniéj, a człowiek nie mógłby istnieć.

Intelligencyja.—Podział władz umysłowych.— O przeświadczeniu, czyli samowiedzy.

1. Trzy są władze duszy ludzkiéj, ale przez ten podział nie trzeba rozumieć trzech przyczyn rzeczywistych i różnych, których połączenie stanowiłoby duszę; w istocie jest tylko jedna przyczyna pojawów, jakie spostrzegamy w sobie, a tą przyczyną jest dusza sama, niezłożona. Jéj władze, jéj zdolności, są to różne sposoby działania lub biernego stanu téj przyczyny jednéj, albo raczéj są to kształty pierwotne i zasadnicze jéj rozwinięcia, jéj potęgi i energii. To zastrzegłszy, pojmiemy łatwo, iż tak jak jedna przyczyna nie przestając być jedną, może mieć wiele rozmaitych władz, tak też jedna władza niezłożona w gruncie, może objawiać się w rozmaity sposób, przyjmować w swoim rozwoju rozmaite kształty, a zatém rozdzielać się niejako na rozmaite władze. I to właśnie powiedzieć można o władzach duszy, a szczególniéj o władzach umysłu. Ile rodzajów idei znajdujemy w nim (a jest ich dużo), tyle jest sposobów działania umysłu i tyle też jest władz

umysłowych. Jakkolwiek rozdzielamy je w nauce, działają one przecież zawsze prawie razem; nie ma ani jednéj takiéj, po któréj nie możnaby się domyśléć innych, a gdyby jedna została ubezwładnioną, wszystkie przestałyby działać. Tak to cudowną jest ekonomija uposażenia naszego umysłowego; wszystko się tam łączy, jak w maszynie dobrze zbudowanéj, nic tam nie jest zbyteczném i niczego nie brakuje, a każda sprężyna mając swój cel szczególny, potrzebną jest koniecznie do ruchu całości. Związane tak przez jednoczesność życia i przez ciągłą zamianę przysług, władze te jednak nie mieszają się nigdy; istotna rozmaitość ich przeznaczeń, ich działań i skutków tychże działań, dozwala nam opisać każdą z osobna, jak tego rzeczywiście wymaga naukowa jasność. Oto naprzód ich wyliczenie i znaki, późniéj opiszemy je szczegółowo.

Człowiek w doczesnym swoim bycie, związany jest tysiącznemi stosunkami, otoczony zewsząd rozmaitością tworów; sam posiadając ciało, którego podziela wszelkie przemiany, w każdéj chwili zmuszony jest odbierać wpływy innych ciał za pośrednictwem swego i działać na takowe, również za tém pośrednictwem. W tym to ciągłym stosunku z naturą, którego uniknąć nie jest w stanie, spotyka się dla niego najczęstsza sposobność prac i walk; są tam przeszkody, które trzeba zwyciężać, potęgi, które trzeba podbić albo ich uniknąć, są rzeczy konieczne do życia, które jednak same się nie nasuwają, lecz które wziąść trzeba. Mając dużo powodów do obawiania się natury i zarazem do spodziewania się od niéj, człowiek musiał być zdolnym ją poznać; Bóg więc dla tego

dał mu zmysły czyli tę władzę, którą nazywają w filozofii *percepcyją zewnętrzną*.

Przez zmysły poznaję tylko to, co obecnie i bezpośrednio pod ich zakres podpada; czyn percepcyi nie przechodzi chwili, w któréj się spełnia. Owóż takie poznanie byłoby prawie żadném. Na cóż przydałyby mi się wiadomości, któreby nikły w chwili, gdy je nabywam? To wychodziłoby na jedno, jak gdybym ich wcale nie nabył; rzeczy dostrzeżone byłyby dla mnie zawsze nowemi, potrzebaby mi było zawsze zaczynać, a nigdy nie postępować w moich nabytkach. Dla tego też człowiek obdarzony jest zdolnością zachowania i odświeżania przy zdarzonéj okazyi poznań nabytych dawniéj, a ta władza odtwarzająca skutki doświadczenia, w kształcie przypomnień (pomimo nieobecności przedmiotów, które je zrodziły), nazywa się *pamięcią*.

Przez doświadczenie i pamięć poznaję obecność i wielką część przeszłości, ale to nie wystarcza mi jeszcze. Nie znam wcale przyszłości, a zatém muszę zawsze powtarzać doświadczenie. Wiem, iż ogień parzy dziś, bo czuję to zbliżając do niego rękę, wiem, że parzył wczoraj i dni poprzednich, ale nie mogę zapewnić, czy będzie parzył jutro, i tak dzieje się ze wszystkiém. A jakżeby żyć w takim stanie, w téj niewiadomości tego, co mam oczekiwać, czego się obawiać lub spodziewać od przedmiotów mnie otaczających? Wiadomość moja zbyt jest ograniczoną w czasie, również w przestrzeni, gdyż nie wiem nic, ani o własnościach, ani nawet o istnieniu téj niezliczonéj liczby rzeczy, których nie objęło moje doświadczenie. Téj niedostateczności natura odpowiedziała czyli

zapobiegła przez dar indukcyi, uczyniła mnie zdolnym wywnioskować przyszłość z przeszłości; z małéj ilości przedmiotów, jakie znam, sądzić o własnościach wszystkich tych prawie, jakich nie znam, a ponieważ czynność ta rozszerzająca tak nagle zakres mego doświadczenia, odbywa się niejako przez przeniesienie tego, co znam, na to co nie znam, władzę tę nazwano dla tego *wnoszącą* czyli władzą *indukcyi.*

Za pomocą *zmysłów* znam więc świat i twory, jakie istnieją obecnie; przez *pamięć* dostrzegam przeszłości, a przez *indukcyją* przyszłości. Ale ten świat dziś istniejący mógłby nie być; to co się stało, mogło się nie stać; to o czém wnioskuję, że będzie, może nie być nigdy, czyli innemi wyrazami, twory które spostrzegam, pojawy, które sobie przypominam lub jakie przewiduję, ja nawet sam przewidujący, przypominający i dostrzegający, nie mamy w sobie powodu, dla którego istnieliśmy, istniejemy lub istniećbyśmy mieli. Lecz umysł mój zdolny zrozumiéć tę niedostateczność rzeczy skończonych, które same z siebie swego bytu usprawiedliwić nie mogą, ma jeszcze moc znalezienia zewnątrz tych wszystkich rzeczy i po nad niemi, powód ich bytu, który z pewnością w nich się nie znajduje. Pojmuje on, iż wszystkie razem muszą się odnosić do jednéj najwyższéj zasady, którą jest Bóg, a ta zdolność wznoszenia się po nad świat aż do Boga, nazywa się *rozumem*, władzą wyższą, bez któréj człowiek, zmuszony uznawać, nie rozumiejąc, i widziéć wszystko nie domyślając się przyczyny niczego, byłby istotnie pod względem intelligencyi równy zwierzęciu.

Do tych władz, będących źródłem wszystkich naszych idei, trzeba dołączyć pewną liczbę działań użytku powszechnego i bardzo częstego, za pomocą których umysł nie dodając nowych wiadomości, do tych, które już posiada, przerabia jednak takowe na swój użytek, już to dzieląc, już łącząc, zbliżając i kombinując w rozmaity sposób. I tak np. możemy w jakiém pojęciu złożoném, zauważyć tylko jeden z jego elementów i to będzie się nazywać *odrywaniem* czyli *abstrakcyją;* następnie możemy zsumować wszystkie podobieństwa odkryte pomiędzy przedmiotami jednostkowemi a oderwane od nich, i to nazywa się *uogólnieniem* czyli *generalizacyją*, a summa czyli całość tym sposobem otrzymana, jest pojęciem abstrakcyjném, ogólném. Zbliżenie znów dwóch idei dla poznania czy one przystają do siebie lub nie, oraz stosunek ich dostrzeżony i uznany przez nas, nazywa się *sądem*, zwłaszcza jeżeli stosunek ów uchwycony został bezpośrednio. Jeżeli zaś potrzeba było dla odkrycia go, dodać jeszcze trzecie pośrednie wyobrażenie, wówczas będzie to *rozumowanie. Abstrakcyja* więc, *generalizacyja*, *sąd* i *rozumowanie* są niejako pod pewnym względem władzami duszy, ale trzeba dobrze zrozumiéć, że one do téj nazwy nie mają takiego prawa jak poprzednie, i że wyrażają tylko działania podrzędne, odbywające się na zasobach zebranych naprzód, kształtując jedynie takowe, a nie dodając do saméj treści naszego poznania nic nowego, ani oryginalnego.

Teraz pozostaje nam opisać szczegółowo każdą władzę, którą wymieniliśmy; ale zanim je rozróżnimy i wskażemy każdéj z nich stopień, udział i role w tworzeniu

się poznań ludzkich, musimy naprzód stawić, po nad całą tą rozmaitością pojęć i władz, *samowiedzę* czyli *przeświadczenie* wewnętrzne, które znajduje się w każdéj z nich, a nie jest istotnie w żadnéj; które nie będąc wcale jakąś szczególną władzą umysłu, jest jednak warunkiem powszechnym intelligencyi, kształtem zasadniczym wszystkich trybów naszéj działalności umysłowéj, chociaż żadnym osobnym trybem téj działalności.

2. Dusza ma dar percepcyi, przypomina sobie, przewiduje, sądzi i rozumuje; czyniąc to wszystko, wie ona, iż to czyni, a spełniając te wszystkie czyny, ma samopoznanie siebie, zna się w swojém działaniu. Ale to samopoznanie, to przeświadczenie, czyż jest oddzielném od swych działań, te ostatnie mogłyżby istniéć bez niego, albo one bez nich? Nie zapewne. Czémże byłaby idea, bez samowiedzy? Byłaby ideą, którąbyśmy mieli, nie wiedząc, że ją mamy, byłaby myślą, którejbyśmy nie myśleli, słowem czémś niepodobném, dziwaczném i nietylko zjawiskiem niezupełném ale jeszcze czysto niczém. Znać, nie wiedząc, że się zna, jestto nie znać, ściśle mówiąc; oderwanie przeświadczenia od czynu umysłowego, jest tém samém, co zniszczenie tego czynu. Tak więc te dwa twierdzenia: myślę i wiem że myślę, są w gruncie jednoznaczne, bo gdybym o tém nie wiedział, tobym nie myślał. To samo można powiedzieć o czuciu: czucie, o którémbym nie miał przeświadczenia, byłoby czuciem, któregobym nie uczuł, coś co samo siebie znosi, coś niepojętego. Non sentimus, nisi sentiamus, nos sentire, mówi jedno przysłowie scholastyczne, non intelligimus, nisi intelligamus, nos intelligere. To też kiedy zaczyna ubywać samowiedzy, np. przy zbliżaniu się snu, w miarę jak ona gaśnie, myśl zaciemnia się z nią razem i czucie zatrzymuje. Percepcyje stają się głuche, chociaż niekiedy wrażenia, jakie otrzymały organa, trwają z równą mocą jak w czasie czuwania; nieoznaczone pojęcia, które słabo zachowały się w pamięci, przebiegają tylko lekko po umyśle, a chory, któremu moc lekarstw udzieliła snu, zapomina o swoich boleściach, chociaż przyczyna ich istnieje, aż dopiéro z powrotem samowiedzy, przy obudzeniu, myśl o nich powraca.

Z drugiéj strony możnaż miéć samopoznanie, nie myśląc lub nie czując? Byłoby to tak, jak gdybym się pytał, czy mogę miéć przeświadczenie o niczém. Dusza czuje siebie tylko wtedy, kiedy działa lub odbiera działanie, i gdyby życie wewnętrzne zatrzymało się, samopoznanie musiałoby ustać. Dodam jeszcze do tego, że myśl musi miéć zawsze przedmiot; samopoznanie dosięga tego przedmiotu za pomocą niéj, myśléć bowiem, jestto niejako pożądać przedmiotów; gdyby nie było rzeczy rzeczywistéj lub imaginacyjnéj, możliwéj lub obecnéj, przeszłéj lub przyszłéj, nie byłoby idei. Jedném słowem myśl, jestto stosunek między osobą czyli podmiotem, który myśli, a przedmiotem myślanym; odjęcie jednéj z tych dwóch rzeczy, które istnieją w jedności naszego przeświadczenia, w stanie ciągłego przeciwieństwa, odjęcie, mówię, jednéj, czyniłoby myśl niepodobną. Samowiedza więc myśli przedmioty nierozdzielnie od ich idei, odejmij przedmiot, a odejmiesz ideę, a zatém samowiedzę. Nie jest ona więc władzą szczególną, oddzieloną od innych przez

swoją naturę, mającą swoją własną dziedzinę i osobne dla siebie przedmioty. Dziedzina jéj rozciąga się tak daleko, jak dziedzina wszystkich władz umysłowych, wziętych razem; przedmioty jéj, są to przedmioty należące do wszystkich i do każdéj. Doświadczenie posiada teraźniejszość, podziałem pamięci jest przeszłość, indukcyja odnosi się do przyszłości, zmysły do materyi, rozum dąży do Boga; samowiedza posiada to wszystko, ogarnia te wszystkie przedmioty, zna wszystko, co znać możemy. Ona jest myślą samą, uchwycającą raz twór skończony, drugi rąz istotę nieskończoną; raz własności i pojawy, drugi raz przyczyny i prawa. Każdy czyn intelligencyi jest pewną modyfikacyją czyli stanem samowiedzy, a ona znów jest summą ogólną czyli wyrazem całości naszych sił intellektualnych. Innemi zaś wyrazami możnaby powiedziéć, iż nie ma (jakby kto mylnie mógł sądzić) przeświadczenia o działaniach umysłu, bez przedmiotu tychże działań, ani téż nie może być idei przedmiotów, oddzielnie od samopoznania. Nierozdzielnie istnieje przeświadczenie o rzeczach myślanych czyli poznanie, a zatém samowiedza rzeczy.

3. Jednakże istota myśląca, myśląc przedmioty, oddziela się od nich, ma świadomość ich, ale w taki sposób, jak gdyby z niemi istniała w stosunku przeciwieństwa; ona wié, iż przedmioty, które myślą obejmuje, są jéj obce i ona im. Zna ona ich przymioty i dostrzega swoje osobne, właśnie za pomocą różnicy, jaka jest między ich a jéj naturą. Owóż, ponieważ pomiędzy temi przymiotami są takie, których człowiek nie dostrzega w niczém in-

ném tylko w sobie, samowiedza więc jego staje się przez to źródłem jedyném pewnych pojęć od niéj wyłącznie pochodzących, nie przestając przytém być warunkiem wspólnym wszystkich idei, jakiekolwiek one są i zkądkolwiek one pochodzą.

Z tych, które pochodzą wyłącznie od samowiedzy, wyliczamy trzy główne: pojęcie przyczyny, pojęcie jedności i pojęcie tożsamości. Idee te niewątpliwie odgrywają wielkie role w naszych myślach i w naszych rozmowach, używamy ich prawie w każdéj okoliczności. Wyrazy oznaczające je, istnieją we wszystkich językach; wymawia je każdy człowiek. Właściwie lub niewłaściwie użyte, mają one nieskończone zastosowania. Owóż początek ich jest w samopoznaniu i tam tylko jedynie, tak dalece, że gdyby człowiek mógł istniéć i zachować jakąś cząstkę intelligencyi, przy zupełnym braku przeświadczenia o sobie, idee znikłyby z jego umysłu, a w językach nie byłoby słów, które je wyrażają.

Człowiek jest przyczyną, zna siebie jako przyczynę, a nawet bezpośrednio nie zna innéj, jak on sam. Kiedy poruszam moje członki, spostrzegam nietylko ruch, który jest skutkiem, nietylko postanowienie wewnętrzne, które także jest skutkiem, ale jeszcze siłę, która tworzy pośrednio pierwszy, a bezpośrednio drugie, a téj siły nie rozróżniam już od siebie. Nie potrzebowałem nawet czekać na jéj działanie aby ją poznać; wiedziałem naprzód, że jest do tego zdolną, nie wywnioskowałem tego ze skutków, ale przeciwnie, widzę naprzód możliwe skutki zawarte w niéj, i dla tego postanawiam dowolnie, aby one się spełniły. Mam więc ciągle przed sobą przy świetle

przeświadczenia wewnętrznego widok siły, siły, mówię, znanéj w niéj saméj niezależnie od jéj. skutków, przed ich pojawieniem się podczas ich trwania i po ich ustaniu. Widzę ją, równie w spoczynku, jak w działaniu. Zewnątrz siebie spostrzegam tylko pojawy, a jeżeli istnieją dla mnie w naturze przyczyny, to tylko dla tego, że ja tam je włożyłem. Ponieważ jestem siłą i ponieważ w tym charakterze tworzę w sobie ruch, zapełniam więc świat przyczynami i siłami utworzonemi na obraz téj, którą jestem sam. I tak dalece to jest prawdą, że w sobie tylko czerpię pojęcie i wzór do tego, iż często przyznaję tym zewnętrznym przyczynom, myśl podobną mojéj i ciała podobne do mego. Dziecko bije kamień, o który się uderzyło, i gniewa się na mur z tego samego powodu, jak gdyby te rzeczy miały istotnie wolę mu szkodzenia; w téj saméj myśli, dziki człowiek wielbi i chce przebłagać swoje bogi.

Wszystkie narody i wszyscy ludzie, przebywają pewną epokę swego rozwoju umysłowego, w czasie któréj, przyczyny przypuszczalne fenomenów natury, przybierają w ich umyśle te kształty ludzkie, w które wyobraźnia grecka przybrała wszystkie bóstwa poganizmu. Późniéj każdy postęp refleksyi, ogołoci te przyczyny z ich przyborów fałszywych, trudno bywa uchwycić ich prawdziwą naturę, ich liczbę, bo niezaprzeczenie spostrzegamy ich tylko przez ich skutki, a nie w nich samych. Gdybyśmy bowiem mogli je widzieć, łatwo namby było je policzyć. Nie zapominam wprawdzie, że oprócz nas i zewnątrz nas, Bóg jest przyczyną, przyczyną pierwszą i najwyższą. Ale właśnie ten przymiot przyczynności bierzemy z nas, aby go

przenieść na Boga, podnieść do nieskończoności podług téj zasady, że istota doskonała powinna posiadać w najwyższym stopniu to, co jest doskonałém w stworzeniu. Samowiedza więc jest wyłącznie źródłem pojęcia przyczyn, a wszelka idea przyczyny zewnętrznéj, jest wywnioskowaną z naszéj przyczynności osobistéj.

Zewnątrz nas nie ma prawdziwéj, doskonałéj jedności. Ciała, które nas otaczają, są złożeniami podzielnemi; każde z nich może dzielić się na mniejsze części i tak coraz stopniowo, pozostając zawsze złożonemi, a tam, gdzie podział się zatrzymuje, gdzie mu kładzie granice słabości zmysłów naszych, lub brak narzędzi, myśl dąży daléj, nie mogąc nigdy znaleźć tak maleńkiego atomu, któregoby jeszcze dzielić nie chciało. Zkądże więc pochodzi, że chociaż zmysły nasze pokazują nam tylko mnogość, my ciągle mówimy o jedności? Chociaż widzimy tylko złożenia, zachowujemy jednak pojęcie niezłożoności? Zaprzeczymyż, iż ta idea istnieje w naszym umyśle? Ależ ona pojawia się co chwila w każdéj najpospolitszéj rozmowie, a jest nawet jedna nauka, która całkiem opiera się na niéj, nauka liczb, bo liczba pochodzi od jedności. I nietylko pojmujemy jedność abstrakcyjną, zasadę liczby, ale jeszcze zaludniamy całą naturę jednościami rzeczywistemi i konkretycznemi; mówimy: *jedno* ciało, *jeden* dom, *jedno* wojsko. Wprawdzie jedności te są mylne i tylko przyjęte za takie, gdyż przedmioty, do których mowa nasza je zastosowywa, są tylko zbiorami podzielnemi, złożonemi z elementów równie oddzielnych i podzielnych. Ale w tém właśnie jest zadanie. Cóż nas powoduje przypuszczać w rzeczach materyjalnych, dla do-

godności języka przymiot, widocznie do nich nie należący; to właśnie jest ciekawe, zkąd pierwotnie wzięliśmy tę ideę, ażeby ją zastosować następnie do świata, w którym ona nie znajduje dla siebie wzoru i któryby jéj nigdy nie nastręczył. Jakoż powtarzam, bierzemy ją tylko z widoku nas samych i z *samowiedzy*. Każdy człowiek czuje się jednym i niezłożonym; to co najciemniejszy wyraża przez wyraz *ja*, jest rzeczą niemającą ani rozciągłości, ani części; jestto jakieś centrum naszéj istoty, w niezłożoności któréj łączą się wszystkie rozmaite uczucia, jakich ona doznaje, wszystkie myśli nieskończenie różne, które ona tworzy, wszystkie najsprzeczniejsze działania, które wykonywa. To poczucie niewyraźne jedności osobistéj, które posiada w sobie ogół ludzi, dusza, która umiała się uchronić na chwilę od mylnych pozorów imaginacyi i zmysłów, znajdzie w sobie za pomocą refleksyi silnie i czysto odznaczone. Spostrzeże ona jasno wewnątrz siebie, jakby jakąś siłę niezłożoną, która nie jest ani rozproszona w organizmie, ani utożsamiona z żadną jego częścią; wyróżni w tém ciele złożoném osobę rzeczywiście jedną, a jedną tą jednością metafizyczną, że tak powiemy, jedynie prawdziwą i istotną, która ani umysłowo, ani realnie dzielić się nie może. Tam jest początek pojęcia *jedności*, ztamtąd to wychodzimy, chcąc pojąć jedności sztuczne przyrody i wywnioskować jedność istoty Boskiéj.

Człowiek nakoniec jest jedyną *tożsamością* w pośród przemienności rzeczy, które go otaczają. W około nas wszystko się zmienia, wszystko upływa, żaden przedmiot w przyrodzie nie zostaje dwóch chwil tym samym. Najwyraźniejsza tożsamość jest tylko tożsamością pozorną i zbliżoną, którą niedostrzeżone zrazu modyfikacyje zmieniają z czasem. Ja sam tylko absolutnie jestem w gruncie mojéj istoty, ten sam dzisiaj, jaki byłem wczoraj i przed dziesięciu laty, jaki będę jutro i za lat dziesięć. I muszę mieć o tém głębokie przeświadczenie, ponieważ dziś jeszcze wyrzucam sobie winy popełnione w najodleglejszych epokach mojéj przeszłości, i przyjmuję za nie karę bez oburzenia, jeżeli na mnie spadnie. Gdyby zaś człowiek mógł się zmieniać w swéj istocie w ciągu życia, wyrzut sumienia byłby niepodobnym, kary następujące długo później po winie, byłyby tyraniją bez żadnego usprawiedliwienia. Nowy człowiek nastąpił po starym, tego ostatniego już nie ma, będziemyż karać wolę niewinną, za błędy woli występnéj? Ale nie, inaczéj jest rzeczywiście, ja wiem z pewnością, że człowiek pozostaje tym samym przez cały bieg życia; to co zmienia się w nim, to jest tylko zewnętrzność, pozór, ciało; zmieniają się nawet idee i gusta, ale coś pozostaje w tożsamości nienaruszonéj, to jest osoba sama. Z tego to powodu, że człowiek czuje się tym samym, nadaje on przymiot tożsamości rzeczom, które mają jéj pozór, a to pojęcie wyczerpane w nas samych, staje się wraz z pojęciem jedności ważną zasadą uproszczającą dla nas naturę.

O percepcyi zewnętrznéj.

Człowiek zostaje w stosunku ze światem zewnętrznym za pomocą pięciu zmysłów. W pospolitém znaczeniu, wyrażenie to oznacza pięć dobrze znanych organów wraz z przyrządem nerwowym, który odpowiada każdemu z nich, oraz ze zdolnością, jaką posiadamy do przyjmowania rozmaitych wrażeń i poznań w stosunku do działania przedmiotów zewnętrznych na te organa. W znaczeniu psychologiczném, wyraz *zmysł* oznacza wyłącznie tę ostatnią zdolność. Co zaś do budowy organu, co do wrażenia, jakie się w nim spełnia, i które dochodzi przez nerwy aż do mózgu, to już zupełnie do fizyologii się odnosi. Wrażenia i pojęcia, które ztąd wynikają, są same przez się, niezależnie nawet od rozmaitości organów, bardzo różne. Wspólność ich leży jedynie tylko w jedności samopoznania, w którém one się łączą, tak, że rozważając je same w sobie, możnaby uważać pięć zmysłów, za których pomocą je otrzymujemy, jak pięć różnych zdolności. Ale związek *danych* każdego zmysłu z *danemi* innych,

uczy nas i zmusza do odnoszenia do tych samych przedmiotów, własności, które one nam objawiają pośrednio lub bezpośrednio: a ta jedność pod pewnym względem przedmiotowa, upoważnia nas z kolei do połączenia pięciu zmysłów pod wspólną nazwę *percepcyi zewnętrznéj*. Zobaczymy jednakże w następującym rozbiorze, że jeden tylko z nich *dotyk*, czyli dotykanie, w istocie na tę nazwę zasługuje, bo on sam jest warunkiem zarazem koniecznym i wystarczającym poznania materyi; inne służą mu tylko do pomocy. W tym rozbiorze nie idzie o uczucie przykrości lub przyjemności, jakich często działanie zmysłów bywa powodem; określenie bowiem ich natury i ich roli, należy do teoryi czucia; idzie tu tylko o poznanie.

1. Gdy organ dotykania napotka jaki przedmiot, wiem, że jestto coś, co nie jest mną. Wiem to bezpośrednio bez rozumowania; mam tego czegoś, jego rzeczywistości i przeciwieństwa ze mną, percepcyją bezpośrednią i niejako intuicyjną; to, czego dotykam, jest czémsiś, nie jestto tylko jakiś stan mojój istoty. Ja czuję daléj swoje istnienie, ale zarazem czuję pod ręką coś innego, jak siebie i mam samowiedzę tych dwóch istnień: osoby czyli podmiotu spełniającego percepcyję i rzeczywistości zewnętrznéj w kształcie przedmiotu ujętego w percepcyją, w téjże saméj i nierozdzielnéj chwili; tak, że poznanie podmiotowe nie poprzedza poznania przedmiotu, ani téż następuje po niem; jedno nie tworzy drugiego, ani nie jest przez niego spowodowane. Percepcyja dwóch tych rzeczy i ich stosunku, jest zarówno intuicyjna i bezwzględnie jednoczesna. Takim jest w swojéj prostocie, w swo-

jéj prawdzie fakt pierwotny i niepojęty percepcyi. Jeżeli go się rozdzieli, jeżeli chcemy tam rozróżnić kilka chwil, już się zaciemnia jego pojęcie. Wszystko coby się dało, będzie tylko dowolném przypuszczeniem, które je zmieni, zaciemni i zamąci.

To *coś* będące zewnątrz mnie, a czego ja dotykam, znam zrazu przez dotykanie, jako rozciągłość; uczuwam odrazu przez rozmaite punkta organu różne części téj rozciągłości niezależne jedne od drugich, chociaż zestawione z sobą przeciągle. Jeżeli ją przyciskam, to coś mi się opiera, i wówczas dodaje do przymiotu rozciągłości przymiot rzeczy stałéj. Przebiegam je ręką i poznaję rozkład względny rozmaitych punktów téj rozciągłości stałéj, to jest jéj kształt. Jeżeli jeden z tych punktów zmieni położenie względem innych, które pozostają nieruchome, wówczas poznaję jeszcze *ruch* za pomocą dotyku, który śledzi rozmaite zmiany pozycyi rzeczy. Tak więc poznajemy przez dotyk rzecz rozciągłą, stawiającą opór, kształt mającą i ruchomą. Kształt jest tylko modyfikacyją rozciągłości; ruch jest zmianą stosunku; rozciągłość i opór są główne i pierwsze przymioty ciał. Znając je, znamy materyję, jeżeli nie w jéj istocie, to przynajmniéj w przymiotach od niéj nieoddzielnych, bez których niepodobna miéć wyobrażenia o żadném ciele. Wszystkie inne przymioty każą przypuszczać tenże i łączą się z nim niejako, tak, że gdyby pierwsze nie były nam dane, nie wiedzielibyśmy co zrobić z drugiemi, które nie nastręczają pojęcia ciała. Przeciwnie wyobrażenie rozciągłości stawiającéj opór, wystarcza sobie samemu, że tak powiemy, i gdyby ono jedno tylko było w umyśle na-

szym, już mielibyśmy ideę świata zewnętrznego. Dotyk, za pomocą którego wyobrażenia tego nabywamy, jest zatém zmysłem nauczającym ponad inne, ma on udział we wszystkich, jak to zobaczymy, jest kierownikiem innych i żaden z tamtych nie mógłby go zastąpić; tamte bowiem uzupełniają go tylko i oszczędzają zbyt częstego użycia, które byłoby męczącém. Dla tego też choć czasem brakuje nam wzroku, słuchu, smaku lub węchu, razem lub oddzielnie, dotyk posiada zawsze każdy człowiek.

2. Działanie dotyku wymaga zetknięcia bezpośredniego przedmiotu z organem, a zatém dotykanie rozciąga się tak daleko, jak ręką dosięgnąć możemy. Gdybyśmy tylko ten zmysł posiadali, poznawalibyśmy w danéj chwili jedynie ciała najbliższe nas, a w tych znów najmniejszą część, jaką organ objąć może. Chcąc doświadczyć czegoś po za tym obrębem, musielibyśmy się przenosić, a każde przeniesienie byłoby narażającém, świat bowiem jest pełen zawad i niebezpieczeństw, które nie oznajmiając się nam zdaleka, objawiłyby się dopiéro przez szkodę nam wyrządzoną w chwili, kiedyby już uniknąć takowéj nie było podobna; spoczynek nawet nie byłby pewnym, bo ciała poruszają się i uderzają na człowieka, nie uprzedziwszy go. Życie zatém nasze strawiłoby się w ciągłych obawach, w utrudzających dotykaniach, ciągle ponawiających się w pośród niezliczonych niebezpieczeństw, lub téż uległoby pod ich wpływem. Bóg więc, aby przyjść w pomoc niedostateczności dotyku, dał nam wzrok i słuch, a naprzód chciał, ażeby materyja objawiała się nam w oddaleniu przez kolor. Wzrok nie daje nam bezpośre-

dnio i sam przez się percepcyi odległości, kształtu i wielkości przedmiotów, dostarcza nam tylko znaków, które za pomocą dawnéj przemienionéj w zwyczaj idukcyi, tłomaczą się łatwo. Znaki te, stanowiące naturalne i właściwe percepcyje wzroku, jest to wraz z kolorem i jego odcieniami przestrzeń, na któréj rozrzucony jest tenże kolor, ale przestrzenią płaską, bez grubości, ani głębokości, a obok tego kształty rozmaite rozrzucone na jednym planie, uwydatnione przez samo ograniczenie się barw, i przez sprzeczność cieniów i światła. Przypuśćmy na przykład, że jakaś kula znajduje się w oddaleniu: to co ja widzę, jest tarczą kulistą i płaską z pewnym rozkładem barw i odcieni, świateł i cieni rozdzielonych na téj powierzchni. Wzrok to nam tylko przedstawia. I to samo można powiedzieć o wszystkich ciałach stałych. Widok zewnętrzny cylindra, jestto figura płaska, złożona z dwóch linii równoległych, przeciętych dwoma linijami krzywemi; figura ostrokręgu zawiera się w trójkącie, którego podstawa jest okrągła i to samo stosuje się do innych. Każdéj z form stałych odpowiada co do wzroku, zarówno z pewną formą płaską, oddzielny rozkład światła i koloru. Tę tylko formę i kolor rzeczywiście widzę. Ale gdy wzrok podaje mi każdą z tych percepcyi, jeżeli zmienię miejsce i poddam dotykaniu to ciało, które mi ją nastręcza, znajduję pod jednym z tych pozorów wzrokowych kulę, pod drugim ostrokrąg, pod trzecim cylinder. I za każdym razem jak robię takie doświadczenie, napotykam zawsze też same ciała stałe w połączeniu z temi samemi pozorami. Te ostatnie stają się dla mnie zwiastunami obecności pierwszych, a jeżeli mi się następnie przed-

stawią, potrafię już wywnioskować (nie odnawiając doświadczenia) kształt stały rzeczywisty, oraz naturę ciała, jakiego domyślać się można.

Tym samym sposobem oceniam za pomocą percepcyi ocznéj, odległość i ruch ciał. Każdemu stopniowi oddalenia tego samego przedmiotu odpowiada kształt widoczny, zawsze ten sam, ale większy lub mniejszy, stosownie jak przedmiot jest oddalony lub zbliżony. Jeżeli połączę za pomocą doświadczenia i nawyknienia każdą z tych odległości z pozorną wielkością, która jéj odpowiada, sądzę, że jeżeli ta jest mała, przedmiot musi być daleko, jeżeli jest wielka a wiem już wielkość przedmiotu, sądzę, że jest bardzo blisko; jeżeli się powiększa, przedmiot się oddala. Żywość koloru wzrastająca lub zmniejszająca się, pomieszanie lub rozróżnienie linii, służą mi za znaki pomocnicze w tém ocenieniu i dopomagają do jego dokładności, dostatecznéj zawsze w zwykłym biegu życia. Ale pierwotnie nie znamy odległości, ani absolutnéj, ani względnéj we wszystkich przedmiotach, których wzrok dosięga; widzimy tylko przed sobą rozległą powierzchnię, położoną w nieznanéj odległości, urozmaiconą jedynie odcieniami kolorów i świateł, co sztuka odtwarza na płaskiém płótnie dioramy.

Trzeba więc podzielić percepcyje wzroku na *naturalne* i *nabyte*. Doświadczenie zrobione na niewidomym od urodzenia, któremu przywrócono wzrok przez zdjęcie katarakty, jest wyraźnym dowodem prawdy tego rozróżnienia; po długiéj bowiem dopiéro wprawie, potrafi on wzrokiem zastąpić zmysł dotyku. Można tu jeszcze dodać niezręczność dzieci w chwytaniu przedmiotów, które wi-

dzą ich usiłowania, ażeby dosięgnąć najbardziéj oddalonych, łatwość, z jaką uderzają się o najbliższe; wzrok wówczas jest widocznie na drodze nauki. Nakoniec nic nie usprawiedliwia lepiéj téj teoryi, jak wyjaśnienie, które ona daje wszelkich złudzeń optycznych. Wszystkie odnoszą się do téj zasady. Skoro raz już dany jest pozór widoczny, stanowiący jakby znak rzeczy; umysł wywnioskowywa rzecz pod tym znakiem zawartą, któréj często wcale nie ma. I wówczas nie wzrok nas myli, jak go o to oskarżają, ale mylimy się sami, wyprowadzając z percepcyi prawdziwéj zuchwałą indukcyję.

3. Zmysł wzroku jest ograniczony, a użycie jego często bywa przerywane. Horyzont tylko przed nami się rozciąga, najmniejsza zawada zasłania nam przedmioty, ciemność ukrywa je przed naszemi oczami. Inne znaki we wszystkich tych razach zastępują brak znaków widzialnych. Są to wskazania słuchu czyli dźwięki. Dźwięk jest fenomenem mającym trwanie bez przestrzeni. Umysł rozróżnia dźwięki podług rozmaitości ich siły, brzmienia, tonu i artykulacyi. Stają się one zwolna przez indukcyją podobną téj, którąśmy opisali przed chwilą, pewnym rodzajem mowy, która nam wskazuje w niedostatku dotyku i wzroku, naturę, położenie i odległość ciał. W istocie każdy przedmiot wydaje dźwięk sobie właściwy. Gdy kilka razy usłyszymy tenże sam dźwięk, przyzwyczajamy się odróżniać go od innych, wraz z przedmiotem który go wydaje; skoro się oddala, czujemy słabnący dźwięk, a gdy przedmiot tenże się przybliża, dźwięk ożywia się w miarę przybliżania; dosyć będzie odtąd, żebyśmy usłyszeli ten dźwięk tak nam znany, ażeby wnioskować o obecności przedmiotu; jeśli dźwięk jest silny, przedmiot jest blisko, jeśli słaby– daleko. Tak więc, jeżeli dźwięk zdradzi obecność lub zbliżenie się straszliwego jakiego przedmiotu, ukrytego przed memi oczami, ja mogę uniknąć go na czas lub przygotować się do walki. Niekiedy mylę się złudzony podobieństwem dźwięków lub omylony odgłosem echa. Nie jestto winą słuchu, który słyszał dobrze, ale moją własną, żem zły wniosek wyprowadził.

4. Smak i powonienie nic nas nie nauczają, dają się nam tylko uczuć. Ponieważ nie znajdujemy sami w sobie przyczyn, przyjemności i przykrości, jakie one nam sprawiają; przypuszczamy, iż w ciałach dostarczających nam tego wrażenia, znajdują się przymioty zapachu i smaku i są nieznanemi nam w sobie powodami pewnych poczuć wewnętrznych, które jedynie perceptujemy bezpośrednio. Tak samo też przypisujemy pewnym ciałom ruchomość i dźwięk, dla wytłomaczenia fenomenów zewnętrznych ruchu i dźwięku. Bo te przymioty istnieją same w sobie, zmysły zaś dają nam tylko pojaw i nic nam o nich nie mówią. Z jakiéj zaś potęgi ukrytéj wypływa ruch, jaki rodzaj wstrząśnienia tworzy dźwięk atomów, jaki rozkład powierzchni stanowi kolor, jakie nakoniec działanie ciał na organa smaku i powonienia sprawia w nas radość lub cierpienie, to wszystko już należy do fizyki.

Taki jest udział każdego z naszych zmysłów w nabywaniu pojęcia o ciałach.

Dotykanie daje nam poznać je samo w sobie; odkrywa nam za pomocą percepcyi intuicyjnéj i bezpośredniéj przymioty fundamentalne i pierwotne, to jest rozległość i opór. Do tego tła idukcyja odnosi kolejno wszystkie przymioty drugie czyli podrzędne, przyczyny nieznane w swéj naturze pewnych fenomenów ujętych percepcyją, jako to koloru, dźwięku i ruchu lub pewnych wrażeń doświadczonych wewnętrznie: zapachu i smaku. Z resztą niech metafizyka poszukuje, jakie są żywioły zasadnicze i podstawy pierwotne o rozległości stałéj, wziętéj saméj w sobie; kwestyja to bowiem ciemna i wysoka, która przechodzi zakres filozofii elementarnéj.

5. Powiedziałem i powtarzam, że percepcyja rozległości stałéj, saméj w sobie i jako rzeczy obcéj nam a rzeczywistéj, jest bezpośrednią, intuicyjną. Dodać tu muszę, że fakt téj percepcyi, materyi przez umysł, jest niepojęty. Jak ciało działa na duszę, dając jéj uczuć swoją obecność? Na to pytanie niepodobna odpowiedziéć. Bóg chciał, ażeby umysł poznawał ciało w samém działaniu dotyku, i dość nam na tém, że tak chciał. Tak jest, oto wszystko co możemy powiedziéć. Badać, jak istnieje fakt rzeczywisty, dowodzi podług Arystotelesa wątłości siły rozumującéj. Wiara w rzeczywistość pojętego przedmiotu, jest równie jak percepcyja bezpośrednią, niezwyciężoną, niewytłomaczalną. Ujmuję go percepcyją, ponieważ jest; jest, ponieważ go ujmuję. Wszyscy ludzie kontentują się tym dowodem, który chociaż nie jest nim rzeczywiście, wart jest jednak więcéj w tym razie, jak wszelkie inne dowodzenia.

Filozofowie nie uważali za właściwe na tém się ograniczać. Fakt widoczny percepcyi materyi przez umysł, osądzonym przez nich został za niepodobny. Uznawszy to niepodobieństwo, trzeba było naprzód uciekać się do ubocznych środków dla wytłomaczenia poznania rzeczy materyjalnych, następnie usprawiedliwić naszą wiarę w ich rzeczywistość przez demonstracyję.

Czując niepodobieństwo dostarczenia takowéj, najbardziéj konsekwentni zaprzeczyli istnienia ciał, i utworzyli systemat zwany *idealizmem*. Oto w kilku wyrazach historyja tego błędu.

Niektórzy filozofowie starożytności wymyślili to zdanie: „Toż samo tylko przez to samo może być znane," albo „nie może działać niepodobne na niepodobne." Zasada ta wielkie miała powodzenie w szkołach; starożytni po większéj części przyjęli ją przynajmniéj domyślnie; nowożytni nie odrzucili jéj. Kartezyjusz i jego uczniowie, zawyrokowawszy słusznie o różnicy bezwzględnéj materyi od ducha, wnieśli błędnie i przeciwko oczywistości faktów, iż niepodobna jest, ażeby dusza działała na ciało, lub ciało na duszę.

Podług téj teoryi więc duch nie może wprost poznać materyi. Duch zna tylko siebie i swoje idee; przedmioty materyjalne uchodzą jego uwagi; „one są, jak wyraża się śmiesznie jeden z filozofów XVII wieku, nieproporcyjonalne do ducha; są od niego oddzielone całym diametrem swojéj istoty." Idee w umyśle są przedstawicielami, zastępcami ciał, niemających nic wspólnego z tymże umy-

słem. Zamknięty sam w sobie, i ograniczając się na kontemplacyi swoich idei, duch musi z tych obrazów wywnioskować ich wzory, lub jeżeli tego uczynić nie może, musi zaprzestać wierzyć w materyją.

Z resztą, natura i sposób wprowadzania idei w umysł, rozmaicie były tłumaczone, stosownie do czasów i szkół. Najdawniejsza i najbardziéj błaha hypoteza, jest ta, że idee są delikatnemi wypływami ciał, formami, które się od nich odrywają, przebiegają przestrzeń, zachowując podobieństwo rzeczy, i w skutku ich nadzwyczajnéj subtelności, przez dziurkowatość organów wchodzą do duszy. Nazywano takie idee materyjałem zmysłowym (espèces sensibles). Nowożytni odrzucili tworzenie się obrazów, wynalezione przez starożytnych, ale wielu z nich zachowało przypuszczenie ich obecności w mózgu, nie tłomacząc, jakim sposobem tam weszły.

W szkole Kartezyjusza przypisują chętnie tworzenie się idei, które uważają jako niemateryjalne, samym niemateryjalnym przyczynom. Tworzy je albo wewnętrzna potęga duszy, albo Bóg, który je w nas wzbudza z powodu wrażeń, jakie ciała przyrody wywierają na naszą duszę.

Ale czy są materyjalne, czy duchowe, utworzone czy wrodzone, idee te tak zwane reprezentujące, nic nam istotnie nie przedstawiają. Obcy przedmiotom, jakiémże prawem widzielibyśmy w ideach odtwarzanie się niektórych istot, zupełnie nam nieznanych? Jeżeli to są kopije, jakże moglibyśmy ocenić ich podobieństwo z oryginałami, których ani widziéć, ani ująć nie możemy? Na idei więc

poprzestać musielibyśmy i przyjąć idealizm, to jest tę filozofiją, która uważa idee, jako jedyny przedmiot poznania, a świat zewnętrzny, do którego, podług pospolitego mniemania, one się odnoszą, jako czystą hypotezę lub błąd. I tak właśnie przez czas jakiś czyniła filozofija, znużona kilku próżnemi próbami przejścia logicznie od idei do przedmiotu. Otóżto do czego prowadzi zapomnienie, lub pogwałcenie faktu na korzyść zasady.

V.

O koncepcyi, imaginacyi, pamięci i połączeniu idei.

1. Gdy opuszczę oddaloną jaką okolicę, pozostanie ona w moim umyśle, a w myśli utworzy się obraz, jakby odmalowanie jéj niejako. W myśli zatém na nowo moją podróż rozpoczynam, przedstawiam sobie jasno okolice, które zauważyłem, wypadki, których byłem świadkiem, czyny moje tam spełnione i uczucia doznane, a to tak dalece, że cieszę się lub smucę z tych rzeczy, jak żeby mi jeszcze były obecne. Nie mylę się jednak nigdy, chyba we śnie; obudzony, oczy mając otwarte na przedmioty, które mnie otaczają, nie zdarzy mi się pomieszać z percepcyją, jaką mam o nich, prostego obrazu rzeczy nieobecnych, które sobie przedstawiam. Zresztą ja poznaję te rzeczy, pojęte w przedstawieniu umysłowém, jakie mam o nich; nie są one nowe dla mnie: to twarz znajoma, to obraz przedmiotu widzianego niegdyś, a którego wyobrażenie łączy się z wyobrażeniem czasu przeszłego. Pojmować tak rzecz nieobecną lub wypadek

ubiegły, a pojmując je, poznać jak np. osobę, którąśmy już widzieli, nazywa się to jednym wyrazem przypomnienie, a przypomnienie winni jesteśmy pamięci. W tym fakcie zresztą jest rozmaitość. Przypuszcza on naprzód, jak już widzieliśmy, dwie rzeczy: z jednéj strony wyobrażenie lub przedstawienie umysłowe przedmiotu, który sobie przypominamy, z drugiéj strony ten fakt, że umysł poznaje przedmiot wyobrażony. A zatém, jeżeli jest oczywiste niepodobieństwo poznać, nie wyobraziwszy sobie, nie jest niepodobieństwem wyobrazić sobie, nie poznawszy. Przypomnienie każe nam nieodmiennie przypuszczać wyobrażenie czyli koncepcyję, ale ta ostatnia nie rodzi zawsze przypomnienia. Na przykład wyobrażam sobie wszystkie wyrazy, które piszę, w miarę, jak mi je podaje ruch myśli mojéj, i wiem dobrze, że ja ich nie wynajduję; ale nie zatrzymuję się na tém, żeby je rozpoznawać wyraźnie, pojęcia ich nie wiążę z żadną wyraźną epoką przeszłego mojego życia; pojmuję je i na tém koniec. A gdy wyrazy tak mi przychodzą, ja nie mówię, że je sobie przypominam. Niekiedy całe zdanie wraca mi do myśli; czytałem je gdzieś, ale nie poznając go, piszę, jak żeby było moje własne, to się nazywa reminiscencyją czyli odtworzeniem. Ale niekiedy układam istotnie w nowym porządku wyrazy, które sobie wyobrażam, i to nazywa się pospolicie: tworzyć imaginacyjnie tak to wyobrażam sobie hypogryf, syrenę, tak to przedstawiam sobie pałac wspanialszy od wszystkich istniejących, lub inny jaki idealny utwór. Zdaje się w istocie, że ja tworzę, ale właściwie łączę tylko koncepcyje; całość jest nowa, a żywioły jéj są dawne. W koncepcyjach

geometrycznych możnaby także znaleźć przykład równie rzeczywisty i równie ważny tego rodzaju utworów, który zwykle imaginacyi przypisują.

Są więc proste i czyste koncepcyje; są takie, które umysł poznaje, te nazywają się przypomnieniami; inne, których nie poznaję, chociaż odtwarzają dawne percepcyje, nazywają się reminiscencyjami; są takie, które umysł uważa za nowe, które wymyśla i stwarza niejako. W głębi wszystkich tych czynów umysłu, rozmaicie nazywanych, zawsze jest koncepcyja, którój stosownie do danego wypadku towarzyszy ta lub owa okoliczność, a w którój przypomnienie samo jest tylko szczególnym wypadkiem.

Jakiekolwiek zresztą okoliczności towarzyszą naszym koncepcyjom, każdy człowiek prostym rozumem potrafi znaleźć niezatartą, bezpośrednią różnicę między niemi a swemi percepcyjami. Przedmiot percepcyi jest rzeczywisty i obecny; on to sam zostaje nią uchwycony. Przedmiot koncepcyi jest albo rzeczywisty, albo nieobecny, albo zupełnie wymyślony: idea tylko jest obecna. Szaleńcy jedynie, lub ludzie śpiący, biorą ją za rzeczywistość, uważając jako istoty obecne i żyjące, wyobrażenia, które są tylko w ich myśli. Zwolennicy idei przedstawialnych robią przeciwnie: kiedy szaleńcy urzeczywistniają idee, oni idealizują rzeczywistość; przenoszą w percepcyję proces pamięci i przypuszczają, że zarówno znamy przedmioty obecne, jak znamy nieobecne; za pośrednictwem idei stojących bezpośrednio przed rozumem. Z tych dwóch błędów, któryż jest bliższy prawdy?

2. Jestto fakt znany, że nasze koncepcyje mają własność budzenia się wzajemnie. Jedna myśl zajmująca mnie tworzy drugą, druga tworzy trzecią i tak bez końca, jeżeli się poddam biegowi idei. Na przykład: kiedy to piszę, myślę o pewnym rozdziale dzieł Reida, w którym czerpałem te myśli. Od książki przechodzę do autora, wyobrażam go sobie, jak ze słodką powagą i swoim prostodusznym dowcipem nauczał z kazalnicy w Edynburgu. Edynburg i Szkocyja przywodzą mi na myśl Maryję Stuart, przypominam sobie jéj nieszczęścia, jéj rozum, jéj piękność. Piękność, to znów przedmiot jednéj z ksiąg Platona, i otóż z nim teraz zastanawiam się nad pięknem, nad jego naturą i źródłem. Czytałem również teoryję Kanta w tym przedmiocie; i dlatego z Grecyi, przechodzę do Niemiec. Przebywszy czas jakiś w tym kraju, myśl moja zatrzymuje się na Renie i płynie z biegiem jego aż do morza. Tam wyobraźnia moja przytomna jest widokowi burzy, i gdy usiłuję przedstawić sobie jéj okropność, znajduję przypomnienie obrazu, na którym nakreślona była podobna scena. Z powodu obrazu myśl moja przechodzi do malarstwa, od malarstwa do muzyki; nazwa sztuki wspólna im obydwom powiodła mnie od jednéj do drugiéj, i zaczynam nucić w myśli kawałek z jakiéjś opery. Być może, iż wówczas sprzeczność mego obecnego położenia z tém, w które mnie pamięć wprowadziła, przywróci mnie rzeczywistości i rozpoczętéj pracy; ale jeżelibym miał czas wolny, przeszedłbym tak, idąc za biegiem moich koncepcyi, wszystkie kraje ziemi, wszystkie epoki historyi, podróżując tak we wszystkich kierunkach w nieskończonéj dziedzinie myśli mojéj. Nic

nie kładzie granic niezmiernéj przestrzeni, jaka się rozciąga przedemną, nawet w samotności lub ciemném więzieniu. Najmniejsza koncepcyja połączona jest z mnóstwem innych, a każda z tych może pociągnąć za sobą tysiące, otwierając myśli w bezmierności rozmaitych kierunków nieograniczone pole i widoki bez końca. Rozum porusza się tam z tą zadziwiającą szybkością, która weszła w przysłowie; ażeby się przenieść z jednéj półkuli na drugą tego niewyczerpanego świata naszych koncepcyi, przechodząc przez niezliczoną seryję punktów pośrednich, mniéj mu potrzeba czasu, jak na napisanie jednego wyrazu. Takim to jest w prostym obrazie ów fenomen psychologiczny, nazwany *połączeniem idei*. Tworzy on się w nas co chwila na jawie i ciągnie się daléj nawet we śnie; zapełnia niejako całe życie intellektualne niewyczerpaną rozmaitością swoich utworów; zapełnia tę próżnię, utworzoną przez jednostajność zwykłych percepcyi, na które z czasem stajemy się obojętni. Jeżeli niekiedy jakaś bardziéj uderzająca percepcyja zatrzyma go na chwilę, szybko on wraca do swoich dumań; łańcuch zerwany zawiązuje się na nowo lub inny roztaczać się zaczyna, który zerwie się znowu, aby jeszcze się połączył i tak daléj, bez przerwy ani wypoczynku. Pomiędzy koncepcyjami, które tworzą ogniwa tych wielkich łańcuchów idei, są takie, które przechodzą tak prędko i tak mało uderzają, że umysł nie zwraca na nie uwagi, i po chwili nie zachowuje nawet żadnego wspomnienia. Ztąd to pochodzą w ciągu naszych myśli, te pozorne przerwy, które nie dozwalają wiązać ich z sobą; ztąd ta odpowiedź dosyć pospolita u ludzi roztargnionych: „Nie myślę o niczém.” W istocie zaś umysł myśli zawsze; jego działalność jest równie ciągła, jak wielką jest ruchomość jego; wyjąwszy kilku ważniejszych percepcyi, które zwracają jego uwagę, znajduje on w koncepcyjach niewyczerpany żywioł dla swéj działalności.

Tu jeszcze można rozróżnić kilka rozmaitości tego zjawiska. Umysł często idzie bez oporu za naturalnym biegiem koncepcyi; w tłumie tych, które go zajmują, pochwyca pierwszą, jaka się nasunie bez wyboru i zasady, lub jeżeli wybiera, powoduje się pociągiem jednych, albo odpychającym pozorem drugich. Ta mu się podoba, on ją przyjmuje i cieszy się nią, do tamtéj ma wstręt i pomija ją. Częściéj jeszcze on sam je przyozdabia, aby podwoić przyjemność téj wewnętrznéj kontemplacyi; w niedostatku przyjemnych wspomnień, tworzy sobie miłe złudzenia; w skutek téj potęgi twórczéj wyobraźni, opisanéj wyżéj, buduje tysiące wspaniałych gmachów, w których sobie podoba. Przedstawiać sobie piękne obrazy, tworzyć szczęśliwe położenia, jak to mówią *zamki na lodzie*, jestto zwykłe zajęcie wszystkich i wspólne zarówno wielkim geniuszom, jak pospolitym umysłom. Taki stan duszy nazywa się marzeniem pełném wdzięku i stanowiącém jéj spoczynek pomimo całéj działalności wyobraźni. Innym znów razem, umysł przeciwnie idzie prosto, drogą naprzód obmyślaną i w tłumie cisnących się koncepcyi, na te tylko zwraca uwagę, które jego zamiarowi odpowiadają, i które łączą się podług pewnych oznaczonych stosunków; wszelkim innym opiera się silnie i walczy odważnie, ażeby się uchronić od natarczywości ich uroku. To znaczy

medytować i zastanawiać się, trzeba do tego energii woli, pracowitego czuwania nad sobą samym, które tylko skutkiem zwyczaju staje się łatwem. We śnie, kiedy wola ubezwładniona nie wywiera swoich praw, marzenie zamienia się na sen. Cała różnica tych dwóch stanów zależy jedynie na tém, że człowiek śpiący w braku percepcyi obecnych, które podczas czuwania służą za punkt porównawczy, bierze marzenie za rzeczywistość. Z resztą czy to się dzieje w czasie czuwania, czy w czasie snu, dobrowolnie lub mimowolnie, połączenie idei jest zawsze i pod wszystkiemi kształtami rządzone nieodmiennném prawem, które tak może być wyrażone: „Każda koncepcyja obecna, połączona jest z poprzedzającą i następną przez stósunek jednoczesności w czynie doświadczeń poprzednich; a cały łańcuch łączy się z pierwotną percepcyją, która jest punktem wyjścia całego szeregu." Powiedziałem, mówię, że nasze koncepcyje łączą się z powodu stosunku jednoczesności w doświadczeniu poprzedniém, i w istocie, każda koncepcyja, która wywołuje drugą, była przynajmniéj raz wspólnie z nią obecna umysłowi w innych okolicznościach; ścisłe badanie zawsze nam wykaże, jeżeli zauważymy, że umysł przechodząc od jednego przedmiotu do drugiego, przebiega zawsze punkt pośredni zaledwie dojrzany, to jest ideę ogólną, która obejmuje je obydwie, jako gatunki tego samego rodzaju, lub jak jednostki tego samego gatunku; tak np. myślę o Londynie z powodu Paryża, przechodzę przez wspólne czyli ogólne pojęcie miasta, ale ta idea wspólna, służąca za węzeł konieczny między dwoma krańcami, przebiega tylko przez mój umysł w kształcie myśli głuchéj

i ciemnéj, zaledwie go dotykającéj. Dodam tu jeszcze, że cały szereg idei łączy się z percepcyją poczynającą; w istocie bowiem, chociaż mogę myśléć o wszystkiém, to nigdy bez powodu; chociaż mogę w jednéj chwili przebywać niezmierzone przestrzenie, zawsze jednak zaczynam od punktu, w którym jestem; wśród największego zajęcia, w samotności mego pokoiku, zaczynam myśléć o polach, bom przypadkiem zobaczył spadający liść z drzewa. Pod tém to prawem wyżéj wskazaném, rozwijają się nieustannie nasze koncepcyje, jużto żywe i śpieszne, jużto ciemne i powolne: tworzą one jakoby łańcuch nieskończony, którego percepcyje stanowią główne ogniwa, a które doświadczenie spaja niekiedy, ażeby połączyć w jednę całość tysiące pomniejszych łańcuszków. Łańcuch ten zaczyna się wraz z życiem, a nie zrywa się aż w chwili śmierci; powodu przerwy nie ma nigdzie, wolno więc przypuszczać, że czynność myśląca trwa daléj, nawet we śnie, nawet w zemdleniu, lubo głucho i niewyraźnie; inaczéj, jakżeby człowiek znalazł się ten sam po przebudzeniu. Czyż nie zostaje każdemu, gdy się obudzi lub gdy przyjdzie do siebie po zemdleniu, nie wyraźna świadomość kilku nieoznaczonych myśli, które przebiegały jak cienie w jego duszy, a które znikają natychmiast przy świetle percepcyi. Z resztą, sen nie jest wolny od ogólnego prawa, jakie nakreśliłem; przy świetle tego prawa najdziwaczniejsze nasze sny zdają się tracić to, co w nich jest nadzwyczajnego i dziwnego; znajdujemy tam wszystkie cechy zarazem fantastyczne i zasadnicze, myśli, jaką znamy podczas czuwania.

3. Napróżnobyśmy tu badali, jaką jest rola koncepcyi pamięciowéj, w tworzeniu się naszego poznania: służąc do odżywiania w umyśle naszym wszystkich pojęć, jakie nam przyszły za pośrednictwem innych władz; nie ma on właściwéj dziedziny, którąby ściśle oznaczyć można; ale łączy się ze wszystkiemi i stanowi jakby tło naszéj czynności umysłowéj, jakby środek posiłkujący, a niezbędny we wszystkich czynach umysłu. Czy potrzebujemy mówić, że bez niéj nicbyśmy się nigdy nie nauczyli, gdyż doświadczenie przywiedzione byłoby do niepodzielnéj chwili teraźniejszości, w któréj ono się spełnia, nie zebrane zaś w pamięci byłoby zawsze nowém, zawsze potrzebującém powtórzenia. Właściwie mówiąc, nie ma doświadczenia bez pamięci, a przynajmniéj niepojęlibyśmy fenomenów, które mają ciąg pewien. A jednak wszystko co się odnosi do przeświadczenia, istnieje w ciągu, a wszelki rodzaj idei podchodzi pod zakres przeświadczenia. Gdyby człowiek nie był tożsamym, nie mógłby sobie przypominać, ale znów gdyby nie był zdolny przypominać sobie, nie znałby swojéj tożsamości. Z drugiéj strony cóż to znaczy perceptować poruszenie ciała; jest to naprzód poznać to ciało w pewnym punkcie przestrzeni, potém w innym, i tak daléj w każdym z punktów pośrednich aż do ostatniego, który nas z témże ciałem zetknie. Ale gdy go już w tym ostatnim punkcie uchwycę, nie wiedziałbym, że ono się poruszało, jeżeli nie połączę w myśli z percepcyją obecną, pamięci i koncepcyi tegoż ciała, we wszystkich punktach kolejnych jego biegu. Z przestrzeni nawet poznałbym tylko część bardzo ograniczoną, którą organa moje mogą ogarnąć od razu, gdybym nie

mógł przebiegając ją ręką i oczyma, łączyć z każdą naszą percepcyją, któréj tym sposobem nabywam, przedstawień wszystkich percepcyi cząstkowych poprzednio zdobytych. Zobaczymy z resztą następnie, że pamięć, tak potrzebna doświadczeniu, więcéj jeszcze potrzebna jest w działaniach czysto rozumowych, których opis damy wkrótce, to jest w indukcyi, w generalizacyi, w sądzie i w rozumowaniu. I dodać tu jeszcze trzeba, iż w skutek solidarności, o któréj już wyżéj mówiliśmy, a którą można nazwać prawem naszéj organizacyi myślącéj, każda z tych władz wpływa kolejno na działanie pamięci: indukcyja dopomaga w wyprowadzeniu wniosku z widoku obecnego o przeszłości przedmiotu, generalizacyja łączy między sobą najrozmaitsze idee za pośrednictwem pojęć ogólnych.

Téj to szczególniéj własności, jakiéj nabywają idee wywoływania się wzajemnie w samowiedzy, skoro raz tam znalazły się razem, winien umysł nasz potęgę prawdziwie cudowną, któréj skutki dla tego nas nie dziwią, że są zbyt częste. Chcę mówić o téj giętkości, o téj łatwości poruszania i rozwijania się we wszystkich kierunkach w nieokreślonéj dziedzinie myśli, o téj szybkości nieporównanéj w przebieganiu wszystkich przedmiotów, jużto wybierając jedne drogę, jużto opuszczając i na nowo do niéj wracając, a to bez zatrzymania się i zmęczenia. Jestem np. zamknięty pomiędzy czterema murami, w pośród pospolitych przedmiotów, na które czas i nawyknienie uczyniły mnie obojętnym, ściśle objęty w kole mało znaczącego i ograniczonego doświadczenia. Ztamtąd, dzięki połączeniu idei, ogarniam świat cały. Każda z tych

percepcyi obojętnych, budzi niewyraźnie we mnie tysiące koncepcyi, z których każda z kolei rodzi tysiące innych, i tak daléj; pomiędzy tylu kierunkami przeciwnemi, wybieram podług woli ten, który mi się podoba, a ponieważ pośrednio lub bezpośrednio, każdy łączy się z innemi, jestem zawsze i nieustannie gotów na wszystko i zdolny do zajęcia się w téj saméj chwili myślami najsprzeczniejszemi z sobą i z mojém obecném położeniem. Tak więc, każdy punkt przestrzeni i czasu staje się środkiem jaśniejącym, zkąd myśl ludzka wydaje nieskończenie liczne promienie albo raczéj jest tym punktem wyniesionym, z którego ona może spoglądać na całą przestrzeń swego państwa. Nawyknienie dopomaga jéj do przeniesienia się w mgnieniu oka, gdzie jéj się podoba, i tak przebiega bez utrudzenia najciemniejsze i najbardziéj oddalone okolice.

VII.

O indukcyi.

1. Wiem przez doświadczenie, że dziś jest jasno, wiem przez pamięć, że było jasno wczoraj i wszystkich dni poprzednich, od czasu jak żyję; mogę téż jeszcze dodać do nowego doświadczenia osobistego, wiadomość mnie podobnych ludzi, którzy świadczą także, iż widzieli jak ja, (żyjąc w jakichkolwiek miejscach i czasach) dzień następujący zawsze po nocy. Ale jakkolwiek rozległym byłby zakres doświadczenia tak zebranego, myśl moja idzie jeszcze daléj. Ja wierzę, że słońce wstanie jutro i wszystkich dni następnych, i będzie tak oświecać świat, dopóki on istnieje. Ja wierzę, iż ono wschodziło po nad głowami pierwszych mieszkańców téj ziemi, a nawet w pustyniach niezamieszkanych jeszcze przez żadnego człowieka, wierzę nakoniec, iż we wszystkich częściach téj kuli ziemskiéj słońce świeci jak u nas z przemianami podobnemi do tych, jakie zauważam w kolejném następstwie ciemności i światła. Być może, iż w tém się mylę, i w istocie, powszechne to mniemanie zaprzeczoném jest przez doświad-

czenie, gdyż w Nowéj Zemli np. nie pojawia się już ta sama peryjodyczność; ale to właśnie jest dowodem tego, co chcę wykazać, to jest, że wiara ta nie wypływa z doświadczenia, a nawet jest mu w części przeciwną.

Uważmy jeszcze inny przykład: przekonałem się kilka razy, że ciało jakie podniesione do pewnéj wysokości, spada na ziemię, jeżeli go nic nie podtrzymuje; z tego wywnioskowałem, że ziemia przyciąga ciała i że ona ma tę siłę nietylko w téj chwili, kiedy ja zauważam jéj skutek, ale w każdym czasie, oraz, że wywierała tę siłę w taki sam sposób, odkąd istnieją ciała, i wywierać ją nieprzestanie dopóki będzie istniéć materyja, a to nietylko w miejscach, do których dosięga moje doświadczenie, ale wszędzie na wszystkich punktach, od jednego bieguna do drugiego. Z pomocą nauki nawet, mogę rozciągnąć to pojęcie siły przez zakres ziemi, sądzę iż słońce wywiera ją na naszą kulę, jak ta ostatnia na księżyc, i że wszystkie ciała niebieskie przyciągają się wzajemnie w skutek téjże samej własności, przez którą kamień spada na ziemię. Daléj jeszcze idę w przypuszczeniach możliwych, i wystawiam sobie, iż gdyby materyja stworzona została gdzieś nowo, posiadałaby tę samą władzę powszechnéj attrakcyi. Dodajmy tu jeszcze, iż ja stosuję do wszelkiéj materyi w ogóle, w każdém miejscu i w każdym czasie, nietylko własność odkrytą w jakiém ciele, ale jeszcze prawidło, podług którego ta własność działa, czyli przypuszczam innemi wyrazami, że siła attrakcyjna ciał zawsze i wszędzie jak tu w téj chwili pomnaża się w stosunku massy i zmniejsza w stosunku odległości.

Takim to samym sposobem wierzę ogólnie w trwanie własności odkrytych przezemnie w rzeczach, i w obecność tych samych własności we wszystkich przedmiotach podobnych sobie. Skoro tylko zauważyłem je w niektórych, wierzę w powtarzanie się tychże samych cech charakterystycznych w fenomenach, przez które uwydatniają się te przymioty i własności, jak np. w topliwość żelaza, w istnienie tychże samych kształtów stałych pod widocznemi pozorami do siebie podobnemi, lub jeszcze w peryjodyczność przybierania i odpływania wody morskiéj. Przedmioty moralne nastręczają także podobne sądy: wierzymy silnie, że władze i skłonności, jakie zauważyliśmy w nas i w kilku naszych bliźnich, cechują, cechowały i cechować będą zarówno wszystkich ludzi wszelkiego czasu i miejsca, z prostą tylko różnicą co do stopnia. Sądzimy, że rozwijanie się ludów ulega równie, jak rozwój indywiduów, prawidłom stałym, niezależnym od rozmaitych okoliczności, a filozofija historyi zajmuje się właśnie oznaczeniem tych prawideł, pośród zewnętrznego nieładu wypadków.

Istnieją więc w umyśle pojęcia przechodzące zakres doświadczenia, i zalewające je niejako. Możność ich tworzenia, władza, która nam jest dana ku przedłużeniu nieskończenie naszych doświadczeń, za pomocą stosowania do przestrzeni i do trwania w ogóle obserwacyi naszych, wykonanych w kilku punktach rozległości i czasu, władza ta, mówię, nazywa się *indukcyją*.

Ogół zaś cech jednostajnych, jakie człowiek odkrywa przez porównanie, pod pozorną rozmaitością pewnych fenomenów, a następnie zapomocą indukcyi, stosuje do

przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, i do wszelkiéj przestrzeni, ogół tych cech, powtarzam, nazywa się *prawem natury*.

Jakoż między temi pojęciami a temi, które nabywam przez doświadczenie, zachodzi przeważna różnica, którą tutaj wykazać się postaramy. Jestem np. pewien w mojém istnieniu obecném tego, co doświadczam: ciało, które dotykam mogłoby nie być, ale ono jest niezawodnie, podczas kiedy je dotykam; istnieję, dopóki więc czuję się istniejącym, chociaż byt mój nie ma w sobie nic koniecznego, nie mógłbym jednak zaprzeczyć bez szaleństwa, że istnieję w chwili, kiedy to mówię. Teraźniejszość jest pewną i niewątpliwą, ale inaczéj się ma z przyszłością. Dzięki darowi indukcyi, mogę cokolwiek o niéj wywnioskować, ale nie jestem niczego zupełnie pewien, co się ściąga do czasu przyszłego. Najdawniejsze prawa świata mogą się zmienić jutro, jeżeli się podoba znieść je Bogu, który je postanowił; najpowszechniejsze może nie spełniają się w jakim zakątku ziemi, nieznanym przezemnie, tworząc wyjątkowość, któréj przewidzieć nie jestem w stanie. Wprawdzie nie wątpię ja ani o ich powszechności, ani trwałości, ale chociaż to zdaje mi się nieprawdopodobném, jest jednak możliwém. Szczególniéj nie dozwala mi wnioskować z pewnością o zdarzeniach przyszłych, ta mnogość, ten ciągły zbieg praw, które łączą się w ich tworzeniu. W pośród tych praw, ja znam tylko kilka, a najmniejszy fenomen zawiera ich tysiące. Któż mi powie, jaki zbieg przyczyn rozmaitych i rozmaicie działających może sprowadzić deszcz? Temperatura gra tam wielką rolę, równie jak elektryczność; trzeba

jeszcze zauważyć prawa pary, działanie wiatrów, godzinę dnia i tysiączne inne wpływy, które znam w ogóle, ale których nie mogę zrachować, a może tysiące takich, których nie znam jeszcze. Z tego mnóstwa przyczyn, które wyrywają sobie niejako fenomen obecny, a których działania wzajemnie się krzyżują i ograniczają, któraż odniesie zwycięztwo? Każdą posłuszna jest swemu prawu, ale nie znając ani wszystkich dróg działania, ani wszystkich prawideł każdéj z tych przyczyn, jakże będę mógł przewidzieć z pewnością skutek złożony, który wyniknie z ich walki? Dodajmy do tych powodów niepewności lekkość niektórych indukcyi, zbyt pośpiesznie czynionych; w wypadkach zaś, w których człowiek odgrywa rolę, dodajmy dziwactwa jego dowolności, a uznamy, że w tym świecie, jakkolwiek w zasadniczych swoich podstawach regularnym i jednostajnym, znajduje się jednak ciągła ruchomość skutków, która może wprowadzić w błąd indukcyję najzręczniejszą lub przynieść zaprzeczenie najbardziéj ustalonym. Ztądto powstaje pewna nieufność do wszystkich naszych przewidzeń i wnioskowań, wynikająca z częstych naszych zawodów, a nawet pod względem najstalszych praw natury, pewne podejrzenie, że one być mogą kiedyś zaprzeczone. Ztąd zaś pewien rodzaj smętnéj pomroki, ciążącéj na ludzkiéj wiedzy. Jedném słowem *wiemy* to, czego nas naucza doświadczenie; we wskazania indukcyi *wierzymy* tylko.

W tém, jak we wszystkiém, uwielbiajmy mądrość Boską, która nietylko zastosowała do naszych potrzeb liczbę i naturę naszych władz, ale jeszcze stopień pewności

każdéj z nich. Nie było w istocie rzeczą właściwą, aby człowiek mógł przewidywać z łatwością wypadki pomyślne lub niepomyślne, jakie przyszłość przeznacza każdemu: smutne a nieuchronne, rzuciłyby ziarno zniechęcenia w jego duszę i potłumiłyby w nim wszelką działalność; przyjazne a pewne, odebrałyby czynom jego wszelki pozór bezinteresowności. Człowiek jest istotą pracowitą, przeznaczoną do pracy i stworzoną na to, aby tu zasługiwał; potrzeba mu było nadziei dla podtrzymania w walce, ale nie do tego stopnia, aby był zupełnie zabezpieczony od wszelkich przyszłych kolei. Gdybyśmy odjęli od życia ludzkiego niepewność i nieprzewidzianość, położenie nasze doczesne zmieniłoby się zupełnie.

2. Indukcyja pojawia się z pierwszym brzaskiem intelligencyi. Dziecko, które doznało szkody od jakiego przedmiotu, unika go odtąd, jeżeli przeciwnie doznało przyjemności, poszukuje go. W życiu codzienném indukcyja bywa ciągle używana; w każdéj najzwyczajniejszéj i najprostszéj działalności, spostrzegamy ślady kilku indukcyi. chociaż niewyraźnych; widzieliśmy już, że w samém użyciu naszych zmysłów, czuwających ciągle nad zachowaniem naszego ciała i kierujących naszemi krokami, indukcyja odgrywa w każdéj chwili pewną rolę, ona bowiem tłomaczy znaki zmysłowe, bez niéj niemające żadnego znaczenia. Wiemy także i to, że przypominać sobie, jest to samo, co wnosić z pojęcia obecnego czyli wywnioskowywać o istnieniu przeszłém przedmiotu, a bez pamięci nie byłoby intelligencyi. Odważam się stąpać po podłodze, naprzykład dla tego, iż doświadczywszy często stałości takiego połączenia desek i cegły, przypuszczam, że ona ma te same przymioty; jém chléb, bo wierzę w istnienie tych własności pożywnych, jakie zawsze znajdowałem w téj substancyi; daję radę, bo wnoszę z mojéj wolności, iż drugi człowiek posiada ją także; ufam obietnicy, bo rachuję pod względem jéj dotrzymania na znaną mi uczciwość tego, który ją czyni.

Użyta z wyższą doskonałością, indukcyja staje się narzędziem czyli środkiem wszystkich nauk doświadczalnych. Jakiż to w istocie jest ich cel, jeżeli nie odkrycie prawideł fenomenów, to jest praw natury? A czémże są dla nas te prawa, jeżeli nie całością cech jednostajnych, zaobserwowanych, jużto w tworzeniu się fenomenów, jużto w układzie stworzeń, a zastosowanych następnie do wszystkich faktów podobnych i do wszystkich indywiduów takich samych; czyli jedném słowem są to ogólniki indukcyjne. To nawet, co nazywamy wytłomaczeniem fenomenu, nie jest czém inném, jak odnoszeniem go do jego prawa, albo co na jedno wychodzi, poszukiwaniem prawidła ogólnego, pod które on podciągniętym być może. Przypuszczenie pewnéj siły attrakcyjnéj w materyi, zarówno nie tłomaczy ruchów gwiazd i równowagi ciał niebieskich, jak przypuszczenie własności usypiającéj opium, nie tłomaczy snu, jaki opium sprowadza. Systemat niebieski dla tego tylko dziś jest wytłomaczony, że odkryto prawo powszechne, które rządzi i utrzymuje stosunki wszystkich ciał niebieskich. Ale to prawo samo, jest tylko faktem bardzo ogólnym, służącym za węzeł, a zatém za wyjaśnienie faktom szczególnym, które obejmuje. Co do faktu ogólnego, ograniczamy się na uznaniu go,

nie tłomacząc, a podciągając fakta szczegółowe, powiększamy tylko tajemnicę, nie wyjaśniając jéj. Tak dalece prawdziwą jest ta myśl, że „umiejętność człowieka wtedy staje się zupełną, kiedy zaczerpnie ze źródła najwznioślejszego, z tajemnicy.”

3. Indukcyja wnioskuje *z kilku o wszystkich*, z przeszłości i teraźniejszości o przyszłości, ale pod warunkiem, że zachodzi tożsamość, podobieństwo lub analogija. Idzie ona tylko od tego samego do tego samego w różnych czasach, lub od podobnego do podobnego. Gdzie znika analogija stworzeń, tam znika jéj potęga, a im więcéj podobieństwo jest oddalone i niedoskonałe lub innemi słowy, im mniéj cechy, przez które rzeczy zbliżają się do siebie, są ważnemi, tém bardziéj indukcyja, wnioskująca o tychże samych własnościach i tychże samych skutkach, jest wątpliwą. Po za zakresem tego warunku, staje się hypotezą zupełnie dowolną, niezasługującą na żadną ufność, a niedokładność nasza w obserwowaniu podobieństw, lekkomyślność w przyjmowaniu analogii zwodniczych lub w braniu metaforycznych wyrazów dosłownie, stanowi wielką część przyczyn, obłąkujących indukcyją.

Analogija więc, podobieństwo lub tożsamość, oto są warunki zewnętrzne indukcyi. Ale ona opiera się jeszcze na czémś ważniejszém, to jest na przypuszczeniu dawniéj wzmiankowaném, jednostajności dróg natury. Widzę istoty podobne z pozoru do innych, które znam, wnoszę więc z tego, iż one mają też same własności; spostrzegam początek pojawu, przepowiadam więc jego dalszy ciąg, oznaczam naprzód wszystkie jego cechy, opierające się

na pewnéj analogii z innemi faktami, które zaobserwowałem pierwéj. Temu podwójnemu rozumowaniu potrzeba zasady, czyli, jak mówią logicy, głównego pojęcia (une majeure). Istoty te chociaż podobne są w niektórych punktach, czyż nie mogłyby się różnić we wszystkich innych? fenomen posiadający podobne cechy w początku, czyż nie może przybrać innych w dalszym rozwoju? wszak tu nie zachodzi żadne niepodobieństwo absolutne, a jednak ja temu nie wierzę, trwam w przekonaniu, że te same pozory zewnętrzne dowodzą niezmiennie tych samych własności ukrytych, oraz, że fenomena podobne do siebie, rządzone są prawidłami jednostajnemi. To przekonanie miałem przed wszelkiém doświadczeniem, wtedy bowiem nawet, kiedy pojawy okazywały mi się niezgodnemi, szukałem ich prawa i ich zgodności, jak gdyby one koniecznie istniéć musiały, i choćbym sto lat pracował, napróżno szukałbym raczéj sto lat drugie, niżelibym mógł odstąpić od téj nadziei. Bo wiem, że przyroda jest dziełem istoty mądréj, która właśnie dla tego, że jest mądrą, nie działa podług kaprysu, ale obrawszy od razu pewien układ świata i zastosowawszy do tego najlepsze prawa, stoi przy nich i nie zmienia nic w nich bez powodu. Sądzę, że te prawidła muszą nosić na sobie cechy doskonałości ich twórcy, że zatém muszą być piękne i równie proste, jak płodne w skutki. I po tych to właśnie cechach ja je poznaję, a więc ostateczną podstawą indukcyi, jest pojęcie zasady najwyższéj porządku powszechnego. Pojęcie to złożone w najtajniejszéj głębi intelligencyi ludzkiéj, pozostaje w wielu umysłach ciemne i nierozwinięte: ale jakiekolwiek ono jest uznane

lub nieuznane, wyrobione lub pomieszane, kieruje ono jednak zarówno prostaczków jak mędrców, a nawet tych, którzy tego pojęcia zaprzeczają....

Oto jest to pojęcie główne metafizyczne, zawsze prawie domyślne we wszystkich rozumowaniach indukcyjnych. W téj to zasadzie rezultata indukcyi czerpią wartość wyjaśniającą, jakiéj zaprzeczaliśmy im przed chwilą; odtąd bowiem prawa natury udowodniać się będą samą ich doskonałością i pięknością, bo ta ich piękność jest niezawodnym skutkiem mądrego wyboru; one nietylko są, ale powinny być, ponieważ są piękne. I tu zarazem wykrywam powód téj niepewności, jaka się napotyka zawsze w wywnioskowaniach indukcyjnych, nawet najbardziéj uzasadnionych. Bóg bowiem nie jest bynajmniéj zmuszony przez swoją mądrość, trwać w raz obranéj drodze, wybór Jego jest mądry ale wolny.

VIII.

O abstrakcyi i koncepcyjach ogólnych.

1. Kiedy percepcyja uchwyciła przedmiot, pozostało jego wyobrażenie w umyśle, i wówczas stosownie do tego, czy umysł poznaje w niém nabytek przeszłości, lub téż tylko przedstawienie obecne, nie mieszając tu pojęcia czasu ubiegłego, mamy albo przypomnienie, albo tylko koncepcyją. Ten sposób ujęcia przedmiotu, czysto i prosto bez przyznania lub zaprzeczenia jego egzystencyi, nosił w dawnéj szkole miano *prostego uchwycenia (apprehension).* Wyobrażenie to możnaby prawie nazwać *abstrakcyjném*, niedostaje mu bowiem wyraźnego oznaczenia przedmiotu, pod względem miejsca i czasu. Ale nazwa ta dawaną bywa zwykle koncepcyjom bardziéj jeszcze niedokładnym ze względu ich zewnętrznego oznaczenia. Zdarza się np. iż jeden tylko przymiot ze wszystkich należących do rzeczy, zwrócił moją uwagę, a to w zupełném oderwaniu od innych. Ujrzałem np. łąkę, potém wystawiam sobie zieloność, nie myślę już, ani o téj łące, ani o żadnéj innéj, ani o połączeniu tego koloru z jakimkolwiek wyraźnym przedmiotem i *oto jest idea abstrakcyjna.*

W tym przykładzie widzimy ją okazującą się w umyśle, jakby mimo woli jego i tylko w skutek naturalnego znikania z pamięci, rysów rzeczywistych przedmiotu. Ale wiadomo, że umysł może wykonywać czyn abstrakcyjny z rozmysłem: mogę, jeżeli mi się podoba i kiedy chcę zauważyć w pojęciu złożoném a obecném mi, jeden tylko element z wyłączeniem innych; mogę w przedmiocie pojętym w całéj jego pełni zapamiętać tylko jeden przymiot, pomijając dobrowolnie wszystkie inne. Rezultatem takiego działania w pierwszym, jak w drugim przypadku, będzie *pojęcie niezłożone i abstrakcyjne.*

Jeżeli kilka takich idei niezłożonych, oderwanych za pomocą abstrakcyi, znajdzie się w umyśle, zbliżą się one do siebie w skutek podobieństwa czyli analogii. Umysł pomija różnice, zważa tylko na podobieństwa, a łącząc je, tworzy jakby całość czyli treść, która wówczas staje się *koncepcyją oderwaną, ogólną.* Pierwiastki jéj w rzeczywistości były rozłączone i rozproszone, umysł nadaje im jedność, a ta jedność sztuczna, orzeczoną zostaje wyrazem, który ją odtąd przechowuje. Koncepcyja ogólna jest więc summą stosunków i cech wspólnych, za pomocą których wiele pojęć szczególnych, łączy się z sobą. Starożytni nazywali takie koncepcyje *powszechnikami* (universeaux, in quod predicatur) czyli to co uznajemy w wielu subjektach, gdyż w istocie pojęcie ogólne w taki sposób utworzone, staje się wyrazem wspólnym, odnoszącym się do mnóstwa przedmiotów, skoro tylko pomimo ich różnic, spotykamy w nich ten pierwiastek, z którego drogą abstrakcyi powstała *idea generalna.* Ponieważ zaś ten czyn abstrakcyi spełnia się równie

na substancyjach, jak na własnościach i stosunkach, pojmiemy łatwo, dla czego starożytni rozróżniali rozmaite rodzaje *powszechników.*

Umysł przytém ma naturalną skłonność do uogólniania w ten sposób, to jest do uważania rzeczy wyłącznie z ich strony wspólnéj, aby przez to podciągać ich wiele pod jedną ideę. Równie nie potrzebujemy się przymuszać do uogólniania jak do abstrakcyi. Zaledwie dziecię mówić zaczyna, natychmiast stosuje nazwy kilku przedmiotów mu znanych, do wszystkich innych, jeżeli tylko jakiekolwiek uchwyci podobieństwo między niemi. Historyja tworzenia się języków dowodzi nam, iż imiona powszechne powstawały zawsze najpierwéj. Jakkolwiek sądzićby można, że imiona własne przez uogólnienie stały się powszechnemi, rzeczywistość jednak naucza, iż właśnie przeciwnie, wyrazy powszechne zrobiły się imionami własnemi, kiedy je zastosowano do szczególnéj jednostki, która okazywała w sobie w najwyższym stopniu, przymiot ogólny czyli powszechny.

Musimy także tu zauważyć, iż te koncepcyje ogólne zawierają w sobie również wiele idei szczególnych, któremi albo różnią się od drugich, albo téż odpowiadają pewnéj liczbie jednostek. Takie pojęcia umysł zbiera i tworzy z nich całość sztuczną czyli pewną summę koncepcyi ogólnych, zebranych pod jedną nazwę, i tak powstają pojęcia *rodzaju, gatunku, klassy, oddziału i familii.* Niekiedy znajduje się mniejsza lub większa ilość cech wspólnych, zebranych tak w pojęciu rodzajowém, a w skutek tego, większa lub mniejsza ilość jednostek, zawiera się pod tém pojęciem. Otóż od liczby tych cech

wspólnych, zebranych dla utworzenia rodzaju, zależy jego *objętość*, a od liczby również rozmaitéj indywiduów zawartych pod przedstawieniem ogólném, zależy jego *rozciągłość*. Widoczną jest rzeczą, że im liczniejsze są cechy, tém mniéj przedstawień szczególnych obejmuje pojęcie ogólne; i przeciwnie, im więcéj będzie jednostek porównanych z sobą, tém mniejszą będzie liczba ich podobieństw. Ztąd wynikło to prawo: *że rozciągłość pod względem rodzaju, jest zawsze w stosunku odwrotnym do objętości.*

Tę pracę *uogólniania* tak naturalną umysłowi ludzkiemu, a która się odbywa w nas wówczas nawet, kiedy o niéj nie myślimy, tę pracę, mówię, umysł może także spełniać z rozmysłem, poddając się pewnym prawidłom, np. wybierając dla utworzenia klassy lub rodzaju tworów tylko zasadnicze przymioty ich istoty, znamiona najgłówniejsze, słowem takie jedynie, jakie staranna obserwacyja mogła odkryć w saméj głębi ich natury. Wówczas generalizacyja staje się *czynem naukowym;* ona to daje nam spisy porządne, które nazywają klassyfikacyjami, a za których pomocą świat przyrządza się niejako do naszego użytku, czyli że na miejsce mnogości i pomieszania istot, wchodzi prostota i porządek. Każdy rodzaj ma tam swoje miejsce, oznaczone stopniem jego rozciągłości i jego objętości. Szeregują się one między sobą podług stosunków (w czém znów nic nie ma dowolnego), podług zależności wzajemnéj lub powinowactwa pobocznego i tworzą takim sposobem rozległy układ hierarchiczny, w którym każda rzecz umieszczona jest podług swego stopnia, a stopień oznaczony podług tego, co jest

najistotniejszém w naturze rzeczy. W naukach przyrodzonych, a mianowicie w botanice, znajdujemy piękne przykłady tego przemysłu naszéj działalności umysłowéj.

2. W uposażeniu naszém duchowém wszystko jest potrzebne, żaden rys nie jest zbytecznym, żaden chociaż najmniejszy bez ważności. Ten np. prosty proces uogólniania abstrakcyjnego, któryśmy opisali w kilku słowach, który każde dziecko spełnia bez wiedzy, ma ogromne znaczenie i płodnym jest w skutki nieobrachowane. Musimy tu także przypomniéć, iż dziedzina doświadczenia jest nieskończenie rozmaitą, złożona ona jest z jednostek niezliczonych, które zdają się ginąć w rozmaitości bez granic. Generalizacyja stawia na miejsce téj dziedziny, świat rodzajów i gatunków, ona streszcza całą naszą wiedzę, nadaje mu proporcyje skrócone i zastosowywa do słabości naszego pojęcia, oraz niemocy naszéj pamięci. W świecie zewnętrznym, obserwacyja widzi wszystko rozrzucone; pomieszane, w tym drugim świecie, jaki wznosi generalizacyja z kilku elementów tamtego, wszystko przybiera charakter porządku, jednostajności, wszystko układa się metodycznie i harmonijnie. A umysł, który jest budowniczym téj pięknéj całości, porusza się w niéj i oryentuje z cudowną łatwością. Ale generalizacyja nie ogranicza się na tém; ona jest jeszcze podstawą indukcyi. Do téj ostatniéj bowiem potrzebne jest podobieństwo, a właśnie z podobieństwa tworzy się rodzaj; wszelka więc indukcyja opiera się na uprzedniém uogólnieniu, wyraźném lub domyślném. Kiedy generalizacyja jest słuszną, to jest, kiedy opiera się na stosunkach istotnie ważnych

i istotnie rzeczywistych, wtedy upoważnia do indukcyi jasnych i gruntownych; kiedy przeciwnie jest fałszywą, to jest, opartą na analogijach pozornych i małéj wartości, wówczas wydaje tylko dziwne hypotezy. Ona także jest warunkiem mowy, a zatém nauki i postępu; mało ludzi zna te same przedmioty pojedyncze, ale myśl wszystkich spotyka się w pojęciu jednostajném tych typów ogólnych, które streszczają w sobie mnogość istot szczególnych, przywodząc tę mnogość do prostoty. To téż ludzie zwykle rozmawiają z sobą przez wyrażenia ogólne; one to tylko zapełniają istotnie słownik każdego języka, imiona własne są jedynie dodatkiem czyli pewnym rodzajem dykcyjonarza miejscowego.

Uogólnienie jednak prowadzi jeszcze wyżéj: Bóg, który wszystko stworzył podług porządku miary i wagi, musiał ułożyć świat podług planu harmonijnego, w którym jedność łączy się z rozmaitością, aby się znalazła zgoda, godna Jego doskonałéj mądrości. Otóż generalizacyja usiłuje wykryć ten plan wszechświata, jak go Bóg pojął i wykonał pod pozornym nieładem. Całości jednak tak cudownéj uchwycić nie może umysł ludzki, buduje tylko zwolna i pracowicie niektóre części tego układu, stara się naśladować w swoich klassyfikacyjach, głęboką i mądrą ekonomiję świata. On poznaje, że te rodzaje poddane jedne drugim, te gatunki uszeregowane regularnie pod rodzajami, są to ogniwa jednego łańcucha, który się rozwija, nie przerywając nigdzie, od najniższego do najwyższego tworu; pojmuje, że to są stopnie rozmaite i nieprzerwane wspaniałéj hierarchii stworzeń, która się zaczyna od martwego kamienia, a kończy na człowieku,

przechodząc szereg nieokreślony nieuchwycalnych doskonaleń. „Natura nie postępuje skokami," mówiono niegdyś w szkole; wszystko się łączy i wspiera. Istoty nieskończenie mnogie i rozmaite na pierwszy rzut oka, zwolna układają się w szeregi, które znów kolejno porządkują się między sobą, tworząc, jakby oczka nie zmierzonéj sieci, zrobionéj przez Boskiego Mistrza, którego dzieło jest równie cudowne, jak sam materyjał.

Takie to znaczenie i taką wartość mają nasze klassyfikacyje, taki jest najrozleglejszy zakres czynu generalizacyi, która je tworzy. W czynie tym równie jak w indukcyi domyślać się trzeba idei, chociaż nie wyraźnéj mądrości Boskiéj, oraz pojęcia naprzód powziętego o porządku i planie wszechświata. Plan ten może się wyjaśnić i przekonanie o nim ustalić w nas, w skutek szczęśliwie poprowadzonych klassyfikacyi, ale sam zamiar szeregowania istot, zawiera już w sobie uznanie tego planu. Jakimże sposobem powstałaby w nas chęć szukania porządku, gdybyśmy się naprzód nie domyślali jego istnienia!

VIII.

O sądzie i rozumowaniu.

1. Skoro już raz umysł posiada idee ogólne wszelkiego rodzaju, zą pomocą których przemienił niejako materyjał doświadczenia w myśl, wówczas poczyna zajmować się zbliżeniem jednych pojęć do drugich i odnoszeniem do nich rozmaitych i zmiennych przedmiotów swoich percepcyi. Jeżeli mi się przedstawi jaka koncepcyja indywidualna lub ogólna, istota duchowa lub materyjalna, fenomen w porządku umysłowym lub fizycznym, porównywam z dziwną szybkością, nabytą przez zwyczaj, i prawie nie zdając sobie sprawy z tego działania, tę ideę, tę istotę lub ten fenomen, z nieskończoném mnóstwem koncepcyi ogólnych, istniejących niewyraźnie w mojim umyśle. Pod jedne podciągnąć go nie mogę, pod drugie podchodzi zupełnie; z jednemi się zgadza bezwarunkowo, z innemi jedynie pod pewnemi warunkami. Tym sposobem odcechowywam ideę, istotę lub pojaw dany. Podciągając go pod ten lub ów rodzaj, przypisuję mu w istocie wszystkie cechy, stanowiące ten rodzaj; wyłączając

go, nawet jeszcze go określam, chociaż przecząco, ponieważ go mieszczę w nieokreślonéj sferze wszystkich innych rodzajów; tak więc on porządkuje się i zabiera miejsce w mojéj myśli; mogę go nazwać, oznaczyć jego przymioty, wnioskować z jego natury oznaczonéj, przez miejsce, jakie zajmuje w pośród tysiącznych pojęć mego umysłu, o tém, co z nim mam robić, czego się po nim spodziewać, lub czego obawiać. Owóż, to nieustanne działanie w nas, zależące na tém, żeby przedmiot jaki perceptowany lub pojęty, ideę jaką szczególną lub ogólną, objąć inną koncepcyją lub wyłączyć, działanie to, mówię, nazywa się *sądem*. Sąd zatém jestto czyn umysłu, który każe przypuszczać dwa pojęcia, z których jedno jest nieodmiennie koncepcyją ogólną, a drugie może być zarówno przedmiotem doświadczenia, rzeczą pojętą lub ideą pewnego gatunku. Pomiędzy temi dwoma pojęciami, ustanowione jest porównanie, często rozmyślne, ale które także może wynikać samo, w skutek powinowactwa naturalnego między ideami, mającemi jakąś wspólność; a stosownie do tego, czy stosunek ten, uchwycony umysłem, jest właściwy lub niewłaściwy, sąd będzie *twierdzący* lub *przeczący*. Wyrażeniem sądu jest *zdanie*, które koniecznie musi miéć w sobie trzy części: przedmiot zdania oznaczający koncepcyją, fenomen lub istotę daną, przymiot czyli opowiednik, który mianuje drugie wyrażenie porównania, i łącznik który wyraża stosunek.

W sądzie trzeba przypuszczać jak widzimy, abstrakcyją i generalizacyją uprzednią, ponieważ zależy on właśnie na odnoszeniu indywiduów lub gatunków do rodzajów, ażeby oznaczyć naturę rzeczy danéj, podciągając ją

pod pojęcie wspólne. Pojęcie to powinno być jasne, wyraźne o ile można, a w każdym razie bardziéj znane, aniżeli to, które pod nie podciągamy; za jego pomocą możemy szybko odkryć w tém nowém pojęciu, co najpilniéj widziéć pragniemy i wyrazić to odkrycie słowami. Sądzić więc, jestto użytkować z poprzednio nabytych pojęć. Sądzenie zajmuje największą część umysłowego życia naszego, wyjąwszy wówczas, kiedy tworzą się w nas nowe idee. Akt myślenia w zwykłém życiu niczém inném nie jest, jak sądem; czyli że treść działania myślowego odnosi się do tych czynności: zgromadzać koncepcyje, szeregować je jedne pod drugie, sprowadzać indywidua, do gatunku naprzód oznaczonego, gatunki do ich rodzajów, lub przeciwnie; rozwijać koncepcyje ogólne, wyjmując z pomieszanéj summy cech, które tam są nagromadzone, te, które stosownie do danego wypadku na szczególniejszą zasługują uwagę, i nakoniec schodzić przez podział, od rodzaju do gatunków, a od gatunków do indywiduów.

Te kilka słów o sądzie byłyby dostatecznemi, gdyby w najlepszych teoryjach starożytnéj filozofii, to działanie nie przywłaszczyło sobie stopnia ważności i roli mu niewłaściwéj. Podług jednéj z doktryn dawnych, przyjętéj w szkołach średniowiecznych, która ztamtąd przeszła do większéj części systematów nowożytnych, a wykładanéj powszechnie w ostatnich wiekach, wszystkie działania umysłowe, nie bacząc na rozmaitość przedmiotów, odnoszą się do trzech głównych: pojmować, sądzić, rozumować. „Koncepcyja czyli proste przedstawienie, to dopiéro idea przedmiotu, idea, mówią, i nic więcéj, bez potwierdzenia nawet ani wyraźnego, ani domyślnego, egzystencyi rzeczywistéj jéj przedmiotu. I dlatego to mówią niekiedy, że w ideach nie ma prawdy, ani fałszu. Pomyślałem np. coś dziwacznego, ale jeżeli tylko ograniczam się na samém pomyśleniu, nie chcąc przekonywać, że ta myśl jest rzeczywistą, nie będzie tu żadnego błędu. Wszelki błąd jest w sądzie, jakoż sądzić, jestto dostrzegać stosunek dwóch idei lub dwóch przedstawień, np. stosunek pomysłu dziwacznego, o którym mówiłem do idei nieistnienia albo stosunek wyobrażenia stołu, na który patrzę w téj chwili, do idei egzystencyi. Sąd tak określony, jest zawsze i niezmiennie działaniem, za pomocą którego dochodzimy do poznania, iż rzeczy materyjalne lub duchowe istnieją, iż ta lub owa własność należy do tego lub owego subjektu, lub téż, że taki lub inny stosunek zachodzi między dwoma wyobrażeniami. Również zawsze, sam akt sądu każe się domyślać (podług téj nauki) koncepcyi uprzedniéj i oddzielnéj od tych dwóch pojęć, zbliżonych za pomocą sądu, chociażby jedno z nich było pojęciem istnienia lub jakiémkolwiek inném. I tak dzieje się zawsze. Cokolwiekby myślał człowiek lub działał, na początku lub u kresu naszego rozwoju umysłowego, w każdym czasie i przy każdéj sposobności, umysł ogranicza się na pojmowaniu i na sądzeniu. Rozumowanie ukończa dzieło, i takim samym koniecznie postępuje porządkiem: najrzód pojmując czyli wyobrażając sobie przedmioty, aby następnie wyrzec przez sąd o ich istnieniu, lub przeciwnie; stosownie do tego, czy w skutek porównania, wyobrażanie to okazało się zgodném z wyobrażeniem bytu lub nie, i stosując to również do własności

i stosunków rzeczy. Zauważyć tu musimy, iż ta teoryja jest wynikłością nadciągniętą, teoryi powszechnie przyjętéj o ideach przedstawialnych. Podług téj ostatniéj w istocie umysł nasz nie ma nigdy bezpośredniego stosunku z rzeczami, tylko z ideami; aby uznać lub zaprzeczyć istnienie rzeczy lub ich własności, potrzeba wówczas wyraźnego i oddzielnego aktu intelligencyi. A czémże mógłby być ten akt, jeżeli nie porównaniem uczynioném między wyobrażeniem przedmiotu a pojęciem bytu, a to w zamiarze zapewnienia się, czy te dwie idee wyłączają się lub odpowiadają sobie."

Taką to drogę wskazuje ta teoryja naszemu działaniu umysłowemu, ale nie takim jest istotnie pochód umysłu ludzkiego i nie taką prawdziwa jego historyja. Wprawdzie, kiedy rozum już jest dojrzały i pełen pojęć, a mianowicie w tych chwilach, kiedy żadna percepcyja nowa i zajmująca, nie pociąga go, ani zatrudnia, wtedy on, że tak powiemy, żyje z funduszu nabytego, żywi się własnemi ideami, wyszukuje ich stosunków i to właśnie nazywa się sądzeniem. Ale kiedy idzie o nabycie pierwotnych poznań, kiedy idzie o percepcyją czy to wewnętrzną, to jest rozmaitych i kolejnych stanów duszy, czy też o zewnętrzną percepcyją rzeczy, w pośród których żyjemy, czy to nakoniec o uchwycenie stosunków rzeczywistych, jakie zachodzą między temi rzeczami, wówczas teoryja ta okazuje się fałszywa. Wówczas bowiem nie sądzimy już, jeżeli przez sąd trzeba zawsze rozumiéć (stosownie do określenia powyższego) czyn porównywania, następujący po uprzedniém i oddzielném przedstawieniu sobie rzeczy. Wszakże przez samo dotknięcie jakiego ciała,

w jednéj chwili, razem z jego percepcyją, nabywam przekonania iż ono istnieje i znam go, jako istniejące, ze wszystkiemi jego przymiotami obecnemi, przez jeden czyn niezłożony i najzupełniéj niepodzielny, to jest przez czyn intuicyi bezpośredniéj. Percepcyja czyli poznanie rzeczy, uznanie jéj, poznanie jéj własności, oraz głównych jéj stosunków, wszystko to jest sobie jednoczesne, wszystko to jest jednym i tym samym czynem, spełniającym się w jednéjże chwili.

To samo mogę powiedziéć o mojéj własnéj egzystencyi i o jéj kolejnych stanach. Czuję się istniejącym i żyjącym, wiem, że jestem i w jakim stanie się znajduję, a wiem o tém bezpośrednio, nie potrzebując nad tém się zastanawiać, ani badać. Również spostrzegam podobieństwa przedmiotów, jednoczesność pojawów czyli fenomenów, a ztąd, także natychmiastowo, wywnioskowywam prawo rządzące temi fenomenami.

Owóż, idąc za tą teoryją—dla poznania egzystencyi rzeczy, mojéj własnéj lub też praw natury, musielibyśmy posiadać naprzód, z jednéj strony ideę rzeczy, nas samych lub praw, z drugiéj zaś strony, pojęcie bytu, oraz porównywać je dla wyprowadzenia ostatecznego wniosku. Aleź naprzód, gdyby w istocie nawet te idee były mi obecne, nie mógłbym otrzymać z ich zbliżenia tego, co potrzebuję czyli co tym sposobem udowodnić mi usiłują, to jest poznania rzeczywistego rzeczy, jako to: duszy, ciał, ich własności lub prawa rządzącego fenomenami. Wszakże dwie idee porównywane, muszą tu być koniecznie abstrakcyjnemi, podług teoryi; to, co porównywam, nie jestto bynajmniéj rzecz istniejąca lub ja istniejący,

gdyż właśnie szukam rzeczywistości; z drugiéj strony to, co stawiają jako punkt porównania, nie jest także egzystencyją rzeczywistą, danego ciała lub mojéj istoty, gdyż, powtarzam, egzystencyja ta ma być dopiéro wynikiem sądu. Ja nic jeszcze o niéj nie wiem, ona jest zakwestyjonowana, a dla usunięcia wątpliwości, mam właśnie zbliżyć pojęcie ogólne i abstrakcyjne mojéj istoty lub danéj rzeczy, do pojęcia zarówno abstrakcyjnego i ogólnego egzystencyi. Ależ z porównania dwóch pojęć abstrakcyjnych, cóż może innego wyniknąć, jak tylko stosunek abstrakcyjny? Otrzymamże tym sposobem inszą i dokładniejszą pewność, jak pewność logiczną o zgodności pojęcia mojéj istoty lub rzeczy, z ideą egzystencyi, czyli pewność, że one się wzajemnie nie wyłączają. A jednakże niech czytelnik sam osądzi, czy ja tylko taką mam pewność, kiedy poczuwam moje istnienie własne lub dostrzegam istnienia materyi? Nie jestemże przekonany odrazu, że przedmiot, którego dotykam, jest bardzo rzeczywisty, i że ja, który to poznaję, istnieję równie rzeczywiście. Czyż nie wiem o tém, od czasu jak żyję? Owóż, to poznanie tak naturalne, tak dawne, tak pewne, nie tylko się nie tłomaczy przez teoryję, którą wyłożyliśmy, ale staje się niepodobném. Cóż więc wybierzemy, czy fakt rzeczywisty, czy teoryją? Ależ nawet ten wybór jestże mi dozwolonym, mógłżem go uczynić przy pierwszém budzeniu się intelligencyi? czyż przeświadczenia, które chciano tu wyjaśniać, nie rodzą się razem z nami niejako. A przecież w dzieciństwie umysł nie idzie od abstrakcyi do ogółu. Nabywa on zwolna idei ogólnych, a w pracy téj, chociaż prawie jednoczesnéj, zawsze służy mu za podstawę świadomość bezpośrednia nas samych i świata, jako rzeczywiście istniejących. Teoryja więc, o któréj mowa, tłomaczy to, co jest rzeczywiste, za pomocą abstrakcyi, która sama już jest wynikiem rzeczywistości, żąda ona wyjaśnienia faktu pierwotnego od pojęć, które same już są wynikłością faktu percepcyi (*).

2. Pomiędzy sądem i rozumowaniem taka tylko zachodzi różnica, jaka istnieje między działaniem prostém a działaniem złożoném. Sądzić, jestto uchwycać bezpośrednio stosunek dwóch idei; rozumować, jestto także uchwycać stosunek dwóch idei, ale pośrednio i za pomocą trzeciéj. Stosunek ten w istocie, może nie być od razu widoczny, i wówczas umysł potrzebuje dla zapewnienia się o nim, uciekać do pośrednictwa trzeciego pojęcia. Naprzykład zanim zacznę pisać o filozofii, w imieniu rozumu, chcę naprzód wiedzieć, czy rozum ten jest potęgą szkodliwą i zgubną. Otóż to się nazywa stawić kwestyję. Aby ją rozwiązać, wybieram z pośród myśli środkujących pomiędzy dwoma, które chcę zbliżyć, taką, któraby obejmując w sobie pierwszą, mogła być zawarta w drugiéj albo wyłączona z niéj. Jasną bowiem jest rzeczą, iż taka próba oświeci mnie co do stosowności lub niestoso-

(*) Ustęp ten jakkolwiek pozornie subtelny, nie sądzimy zbytecznym dla naszych czytelników; kryje on bowiem w zręcznéj polemice przeciw szkolnemu błędowi, silną broń, mogącą w samym wykładzie elementarnym zapobiedz teoryjom bezwzględnego idealizmu, a zatém zatamować sceptycyzm w samém źródle.

wności wzajemnéj dwóch tych pojęć porównywanych, to bowiem co przystoi rodzajowi, przystoi również gatunkowi, i przeciwnie. Pojęciem pośredniém tutaj będzie idea boskości, jakoż wiem, iż rozum jest darem Boga, tak jak wszystko co jest zasadnicze w mojéj naturze, z drugiéj strony, co tylko pochodzi od Boga jest dobre, i nie mogłoby być szkodliwe czyli innemi słowy wyraz *boski*, obejmujący, wyraz *rozum*, jest nawzajem objęty w wyrazie *dobry*, a nie może być zawarty w wyrazie *zgubny*. Rozum więc wyłączony jest z zakresu tego ostatniego wyrażenia czyli że nie może być w nim zawarty, gdyż one się sobie sprzeciwiają, a przeciwnie, przystoi mu wyraz dobry. Rozumuję więc w następujący sposób:

Wszystko co pochodzi od Boga, jest dobre, albo: co tylko pochodzi od Boga, nie może być zgubném.

Owóż rozum jest darem Boga.

Więc rozum nie jest zgubnym.

Widzimy tu, iż taki sposób rozumowania czerpie swoją siłę (zkądinąd bezwzględną) ze stosunku odpowiedniości, jaka zachodzi między temi pojęciami, albo inaczéj, że zdanie ogólne, które nazywają zasadą, zawiera już w sobie w potędze i domyślnie, twierdzenie ostateczne czyli *wynik*. Potrzeba tylko wyprowadzić ten ostatni z pierwszego, wyciągnąć go niejako, a do tego właśnie służy zdanie środkowe. Ztąd to pochodzi nazwa tego gatunku rozumowania, nazywają go bowiem dedukcyjném (deducere); niekiedy rozróżniają jeszcze dwa inne rodzaje: rozumowanie przez tożsamość i rozumowanie indukcyjne. Pierwsze wnioskuje z tego samego o tém samém,

i nie potrzebujemy go tu ani opisywać, ani tłomaczyć. Zresztą można go odnieść do rozumowania dedukcyjnego, którego jest tylko gatunkiem, a które samo opiera się na tożsamości wyniku z częścią zasady albo na tożsamości mniejszego wyrażenia z częścią całego zakresu zdania większego. Rozumowanie indukcyjne jestto właściwie idukcyja ukształtowana, odlana w formę. Odnosząc rozumowanie indukcyjne do zasady metafizycznéj, zwykle domyślnéj, na któréj ono się opiera, przywodzimy je także do rozumowania dedukcyjnego.

IX.

Rozum.

Wszystkie władze umysłowe dotąd opisane, tworzą razem jakby jeden systemat, którego podstawą jest doświadczenie; na niém one się opierają, ich przeznaczeniem jest przerabiać to doświadczenie, a każda czyni to na swój sposób, i każda od najniższéj do najwyższéj przedstawia tylko różne stopnie tego działania. Samowiedza i zmysły, oto dwa pierwotne źródła wszelkich naszych poznań doświadczalnych. Percepcyja, to doświadczenie w swoim początku i kształtujące swój materyjał; pamięć, to, doświadczenie powtórzone; abstrakcyja i uogólnienie, to doświadczenie rozczłonkowane i streszczone; indukcyja, to znów doświadczenie rozszerzone. Przeznaczeniem sądu jest zgromadzać wszystkie rezultata téj pierwszéj roboty na pożytek umysłu, a samo rozumowanie przynajmniéj wówczas, kiedy wychodzi z tych danych (*),

(*) Powód tego zastrzeżenia wyjaśni się dalej, zobaczymy tam bowiem, iż rozumowanie wychodzi często z danych rozumu, czyli że bierze te dane za podstawę. Rozum jest budownikiem wszelkiéj nauki apriorystycznej, to jest na pewnikach rozumowych opartej.

ogranicza się na wykrywaniu ich odległych stosunków, nic nie dodając. Tu jeszcze zauważyć trzeba, że wszystkie te działania każą się domyślać niejako jedne drugich i przenikają się wzajemnie. Kiedy mamy jedno z nich, wszystkie inne idą za niemi, gdyby znikło jedno, wszystkie stałyby się niemożliwemi.

Otóż cechą wspólną doświadczalności na wszystkich jéj stopniach jest przypadkowość. Wytłomaczmy znaczenie tego wyrazu. Rzecz, którą ogarniam w téj chwili moją percepcyją, mogłaby nie istniéć lub istniéć w inny sposób, a ja sam, który mam tę percepcyją, mógłbym nie być lub być innym; nie byłem pierwéj i zapewne nie będę zawsze. To samo można powiedziéć o rodzajach, na jakie dzielą się twory, i o prawach rządzących fenomenami. Gdyby one nawet miały zewnątrz mego umysłu pojmującego je, rzeczywistość istotną, rzeczywistość ta nie byłaby równie konieczną jak rzeczywistość jednostek, które temi rodzajami są objęte. Bóg mógłby nie stworzyć ani jednostek, ani rodzajów; prawa, które rządzą fenomenami, mogłyby być inne. Z tego powodu mogłyżby zdania, przez które wyrażamy stosunki wszystkich tych rzeczy między sobą być więcéj absolutnemi, jak same przedmioty ich twierdzeń. Wprawdzie z pewnéj zasady położonéj, rozumowanie wywnioskowywa koniecznie jéj następstwo, ale konieczność ta odnosi się jedynie do stosunku następstwa, do zasady; ani następstwo wzięte samo w sobie, ani zasada sama nie jest konieczną. W każdym więc razie, doświadczenie daje nam tylko poznać to, co jest, i co mogłoby nie być, jedném słowem dowolność, przypadkowość. Jestto więc cechą wspólną wszyst-

kich tych działań czyli procesów doświadczalnych, i dla tego to w niektórych teoryjach filozoficznych gardzą doświadczeniem, jako odnoszącém się tylko do tego, co jest zmienne i co przechodzi.

Ale umysł ludzki ma zdolność wznoszenia się ponad zmienność, dowolność i przechodność, jemu jest dana władza pojmowania, obok tego co jest, tego co być powinno; z powodu przypadkowości konieczność, z powodu skończoności nięskończoność, z powodu niedoskonałości doskonałość. Jakoż dowolność, to innemi wyrazami, to, co nie ma w sobie powodu swojéj egzystencyi, to, co nie istnieje samo przez się. Owóż to, co nie ma w sobie powodu swego istnienia, musi mieć ten powód w innéj rzeczy, co nie istnieje przez siebie, musi istnieć przez kogoś, a następnie to coś innego, musi w sobie mieć powód swego istnienia, gdyż inaczéj, nie mogąc się uprawnić samo przez się, nie wystarczałoby do wytłomaczenia czego innego, a umysł pozostawałby daléj przy témże samém pytaniu; trudność zostałaby tylko odsuniętą, ale nie zniesioną. To drugie więc jest konieczne, istnieje samo przez się, bezwzględnie; pojmując je jako konieczne, pojmuję je jeszcze jako doskonałe i nieskończone: istnieje ono bez granic, ponieważ istnieje bez warunków czyli że nie może nie być; jest doskonałe, ponieważ mu niczego nie brakuje. Oto co pojmuje rozum ludzki, oto dowód, nie już istnienia istoty nieskończonéj, ale dowód, a raczéj opis tego, co się dzieje w naszych umysłach, historyja pochodu najprostszego, skutkiem którego, myśl sama pod wpływem praw swoich, z powodu czegoś skończonego, przechodzi do nieskończonego. Przez to samo, że poznaję dowolność i uznaję ją za taką, przez to samo, mówię, w tejże saméj chwili pojmuję jéj przeciwieństwo, to jest bezwzględność. Jedno nie istnieje bez drugiego w umyśle; zrozumienie przeciwieństw jest jednoczesne, i każdy człowiek wykształcony lub nie, posiada w głębi swego przeświadczenia, mniéj lub więcéj jasną ideę koniecznego. Jestto, mówiąc innemi wyrazami, prawo naszego uposażenia umysłowego, prawo nakaźne i nieustępne, iż wszystkiemu co nam się przedstawia w charakterze przypadkowym, niedoskonałym i ograniczonym, przypisujemy fundament czyli podstawę, w czémś nieskończoném, bezwzględném i doskonałém. Prawo to spełnia się w nas niezależnie od naszéj woli, ile tylko razy doświadczenie da do tego powód. Pojęcia te nastręczone naszéj myśli, jakkolwiek wielorakie, stosownie do wielorakości obserwacyi, ale połączone wspólném znamieniem konieczności, odosobniają się szybko od danych doświadczenia, stają się czémś nieoddzielném od intelligencyi, jakby pryzmatem, przez który dostrzegamy wszystkiego. Zdolność ta pojmowania bezwzględności z powodu rzeczy dowolnych, nazywa się w filozofii rozumem czystym, czystą intellektualnością lub samym tylko rozumem. Obraz więc, który teraz skreślimy, rozmaitych sposobów działania téj władzy, a zatém rozmaitych pojęć, jakiemi ona zbogaca umysł, będzie stanowić rozbiór rozumu.

1. Za pomocą dotyku i wzroku uchwycam rozległości ograniczone, poza niemi pojmuję rozległości możliwe we wszystkich sposobach aż do nieskończoności. Napróżno dodaję twory do tworów, światy do światów, wyo-

braźnia moja nie spoczywa nigdy, odsuwając tak bez końca granice, a nie mogąc ich nigdy położyć. Ta możliwość rozciągłości, któréj nic wyczerpać i ograniczyć nie zdoła, nazywa się przestrzenią; łatwo nam będzie poznać, iż to pojęcie obejmuje w sobie inne, które nie zależy już ani od imaginacyi, ani od zmysłów. Wszak ciała, które uchwycam percepcyją, są przypadkowe, mogłyby nie istniéć ani teraz, ani nigdy; te które uważam za możliwe, nie istnieją jeszcze i może nigdy istniéć nie będą. Zarówno ze względu na istniejące jak możliwe, potrzeba koniecznie, aby była taka istota, w którejby się znajdował ostatni powód egzystencyi jednych, a możliwości drugich, czyli któraby je miała niejako w swéj potędze. Istotę tę pojmuję jako konieczną; mogę przypuścić nieistnienie wszelkich tworów wymyślonych lub widzianych, ale nie mogę uznać niemożliwości ich istnienia albo raczéj potęgi téj istoty, w któréj wszelka możliwa rozciągłość, jest zawarta jakby w potędze. I dla tego to mówią niekiedy, że przestrzeń jest konieczną — co znaczy, że możliwość ciał czyli tworów, istnieje wiecznie w istocie bezwzględnéj i będącéj przyczyną wszelkiéj egzystencyi czasowéj.

W tém to samém znaczeniu trzeba rozumiéć to twierdzenie, że przestrzeń jest nieskończoną, znaczy to tylko iż nie mogę naznaczyć granic téj sile, która wyprowadziła świat z nicości i mogłaby jeszcze wywołać nieskończoną liczbę innych światów. Rzeczywiście jednak, jedynie tylko istota bezwzględna jest prawdziwie nieskończoną, a jéj nieskończoność w tém znaczeniu, nazywa się niezmierzonością.

Tak więc, z powodu percepcyi rozległości dowolnéj, podzielnéj i ograniczonéj, pojmuję istotę bezwzględną, niezłożoną i niezmierzoną. Nie jestto już żadne pojęcie empiryczne, wynikłe z abstrakcyi i uogólnienia pewnych przedstawień szczegółowych, gdyż żadna summa pojęć ograniczonych, nie może wyrównać niezmierzoności; żadne dodawanie rzeczy skończonych, nie może wydać nieskończoności; nakoniec żadne nagromadzenie rzeczy dowolnych nie może doprowadzić do pojęcia konieczności. To pojęcie więc jest we mnie niezależne od doświadczenia, czyli jak mówią *a priori*, naprzód powzięte; doświadczenie może je spowodować, ale go ani tworzy, ani tłomaczy, owszem, ono to właśnie tłomaczy się tém pojęciem, w niém ja bowiem znajduję warunek sine qua non istnienia rzeczy, które mi obserwacyja wykrywa. Na pojęciu racyonalném i naprzód powziętém przestrzeni, to jest na możliwości ciał opiera się nauka również racyonalna i apriorystyczna, geometryja czysta. Pojmując przestrzeń nieokreśloną, geometra wznosi wśród niéj świat figur idealnych, i tylko jedynie pojętych jako możliwe. Umysł zaopatrzony jest w pojęcie jedności, jak to widzieliśmy, jedność więc uważana w przestrzeni, staje się punktem geometrycznym, niemającym rozległości, a który w swojém rozwinięciu tworzy liniję, ta zaś powierzchnią, a z powierzchni tworzy się ciało stałe. Wszelkie możliwe kombinacyje linii i powierzchni dają nam figury geometryczne, a każdy z tych kształtów wymyślony rozumem, każde z tych oznaczeń idealnych przestrzeni czystéj wyrażone jest określeniem, które *a priori* tłomaczy ich powstanie czyli generacyję. Stosunki bezpośre-

dnie idei tak określonych, streszczają się w aksiomatach, a z tych aksiomatów rozum wyprowadza bezpośrednio, działając zawsze *a priori* całą naukę mierzenia przestrzeni. Ta nauka możliwa zastosowywa się następnie do rzeczywistości, ale naprzód istnieje sama przez się, nie pożyczając nic od doświadczenia. Powstaje ona cała przez samą siłę rozumowania, na podstawie czysto myślowéj, z pojęcia przestrzeni; intelligencyja bierze ją ż siebie, aby ją następnie narzucić z góry rzeczywistości. Wszystko tam jest demonstracyją i koniecznością, gdyż wszystko tam jest *a priori*, i kiedy przedmioty doświadczenia, to jest fizyki obserwują się i opisują, przedmioty geometryi pojmują się tylko i określają; indukcyje fizyka są zawsze ograniczone do pewnego czasu i pewnego miejsca, prawidła geometryi mają wartość bezwzględną i powszechną. Dla tego to powiedziano z wielką słusznością, że geometra *działa* niejako jak Bóg, kombinując, porównywając i mierząc możliwości.

2. Tak samo jak stawiam na przeciw rozległości ograniczonéj niepodzielną niezmierzoność, stawiam również w skutek tegoż samego prawa mego umysłu naprzeciw nieustannéj ruchliwości rzeczy, które pojawiają się i przechodzą, wieczność nieruchomą istoty, która jest ponad wszelkim czasem i po za nim, a która nie trwa i nie zmienia się. W istocie nie pojąłbym jednego bez drugiego, to następstwo pojawów, jakie widzę w sobie i zewnątrz mnie, nie tłomaczy się samo, jest ono ruchome i zmienne bez granic, fenomena te są i mogłyby nie być, mogły nigdy nie powstać, nie są więc same przez się,

ich przyczyna bytu, jest gdzieindziéj, jeszcze raz powtarzamy, leży ona w potędze istoty, przez którą wszystko się tłomaczy, nietylko byt wszech istot, ale jeszcze wszelkie przemiany, wszelkie ich sposoby istnienia. Mogę przypuścić, że ich nie ma, ale nie mogę ani na chwilę przypuścić, że przestała istnieć istota, która je zrodziła; gdyby jéj nie było, nicby nie było, nicby nie trwało, nicby nie było możliwém. Ale właśnie dla tego, że ja pojmuję, iż ona jest i jest koniecznie, rozumiem nietylko, iż rzeczy mogą mieć byt i trwanie, ale jeszcze, że mogłaby powstać nieskończona ilość innych stworzeń, zawsze skończonych, trwać i następować po sobie bez końca. Dla tego to owe wyrażenie niewłaściwe, a niekiedy używane *czas nieskończony*, niczém inném nie jest, jak pojęciem wieczności czyli wiecznéj potęgi téj istoty, która zawiera w sobie nieskończoną liczbę stworzeń skończonych, nieskończenie ruchomych.

Jak pojęcie niezmierzoności, tak również pojęcie wieczności nie może wynikać z doświadczenia; przeciwnie to niepodobieństwo właśnie wyczerpania w umyśle moim możliwości, (chociaż dodaję stworzenia skończone jedne do drugich), zmusza mię do pojęcia wieczności istoty nieskończonéj. W dziedzinie realności, wieczność czyni czas możliwym; w porządku myśli naszych, to właśnie pojęcie wieczności, czyni trwanie rzeczy zrozumiałem.

Dodajmy jeszcze do tego, iż to pojęcie *a priori* w połączeniu z percepcyją jednoczesną przypadkowości, tworzy aksiomata powszechne czyli pewniki, jak np. czas ma tylko jeden wymiar, rozmaite czasy nie mogą być razem ale następnie. Te zasady również nie wynikają z do-

świądczenia, gdyż doświadczenie nie dałoby ani pewności absolutnéj, ąni powszechności bez wyjątku. To twierdzenie, iż rzecz jaka musi koniecznie być, tak a nie inaczéj, nie jest bynajmniéj skutkiem obserwacyi powszechnéj; owszem, prawidła takie czynią doświadczenie możebnem, one niém kierują, nie zaś, żeby miały być od niego kierowane. Trzeba dla dokładności, odnieść je do pewnego rodzaju rozumu rozumującego (discursive) czyli złożonego, który w zastosowaniach swoich ma pewien pierwiastek empiryczny. Taki rozum w połączeniu z rozumowaniem, jest warunkiem i twórcą pewnéj nauki także ważnéj, nauki ruchu, która tém jest względem czasu, czém geometryja względem przestrzeni.

3. Umysł więc ludzki pojmuje z powodu rozległości dowolnéj i ograniczonéj—niezmierzoność; z powodu trwania ograniczonego i względnego—nieskończoność; a w skutek tegoż samego prawa, pojmuje on również z powodu przyczyny względnéj,—przyczynę absolutną.

Podług tego co wyżéj zostało wyłożone, znam bezpośrednio tylko jedną przyczynę, to jest siebie samego, siła ta będąca mną, jest wolną i autonomiczną; rozrządza sobą samowładnie, ma zapoczątkowanie swoich czynów, a zatém odpowiedzialność za nie, ale chociaż jako tak stworzona, ma już dziś w sobie powód swoich czynów, czyż również ma w sobie powód swojego istnienia? Dałaż ona je sobie? Nie, czuje się wprawdzie wolną ale słabą i ograniczoną, działa sama przez się, ale nie jest sama przez się, nie była zawsze i zapewne nie będzie zawsze, ma ona zarówno poczucie swojego bytu, jak niemniéj jasne i żywe poznanie swojéj niedoskonałości i swojéj przypadkowości. Owóż, cóż to jest czuć się dowolnym (contingent) przypadkowym, oto znać, że się nie istnieje przez siebie, a cóż to jest znać się nieistniejącym przez siebie, jeżeli nie uznawać się jednocześnie istniejącym przez kogo, czyli że jest kto inny, inna przyczyna, a to taka, która nakoniec posiadać musi przyczynę istnienia i swoich czynów w sobie, jedném słowem przyczyna bezwzględna i doskonała. Moglibyśmy wprawdzie odsuwać to pojęcie, przechodzące ciągle od jednéj przyczyny do drugiéj, ale umysł nie może bawić się, że tak powiemy w przyczynności podrzędne czyli w przyczyny tak nazwane *drugie*. On widzi jasno konieczność zatrzymania się i nie spocznie dopóki, nie oprze się na przyczynie pierwszéj, przyczynie saméj przez się, przyczynie wszystkich innych przyczyn, absolutnéj, nieskończonéj, doskonałéj, a zatém jednéj. Utrzymując, to nie potrzebuję silić się na udowodnienia, opowiadam tylko; wyrażam w mowie abstrakcyjnéj to, co pojawia się mniéj więcéj wyraźnie w przeświadczeniu każdego człowieka, co każdy znajduje w sobie, skoro tylko cokolwiek się zastanowi.

Tę konieczność ciążącą na nas, aby w obec wszelkiéj przyczyny względnéj pojmować przyczynę absolutną, czyli co na jedno wychodzi w obec wszelkiego skutku myśléć o jego istotnéj przyczynie, tę konieczność, mówię, możemy wyrazić w kształcie zasady. Ztąd to pochodzą te aksiomata, „wszelki fenomen, wszelka istota, która powstaje czyli zaczyna być, ma przyczynę;" „i ten drugi: „następstwo przyczyn nie może się rozciągać nieskończe-

nie.” Są to prawdy powszechne, nie ulegające wyjątkowi ani rzeczywistemu, ani możliwemu, prawdy, których używamy, czy to dla usprawiedliwienia przypuszczeń naszych co do pewnych przyczyn, za pomocą których tłomaczymy fenomena przyrodzone; czy to dla udowodnienia w kształcie rozumowania, przyczyny pierwszéj, to jest Boga; rzeczywiście zaś nie są one czém inném jak naturalnym procesem czyli działaniem rozumu, wyrażającym się w kształcie zasady, procesem, który nas wznosi samodzielnie i natychmiastowo od pojęć przypadkowości, do idei koniecznego we wszystkiém, tu zaś szczególnie w odniesieniu do przyczynności.

Z tego to samego powodu wyrażamy w twierdzeniach, naszą niemożliwość pojmowania ciał i wypadków, w oderwaniu od przestrzeni i trwania czyli czasu, stanowiących dla naszego umysłu jakby tło konieczne, jakby możliwość ich, pojętą *a priori*, a w odniesieniu do istoty absolutnéj, przypominające nieskończoną jéj potęgę, źródło wszelkiéj egzystencyi czasowéj.

Nakoniec, aby nic nie brakowało temu porównaniu, przypomnimy jeszcze, że pojęcie téj siły, ujęte władzą rozumowania, którą oznaczyliśmy w téj chwili, staje się podstawą umiejętności racyjonalnéj, apriorystycznéj, udowodnionéj; nauki, którą rozum buduje w swojém, że tak powiem, wnętrzu, narzucając ją potem rzeczywistości, tak jak uczynił z geometryją. Umiejętność ta nosi nazwę dynamiki, statyki lub mechaniki. Wyraża ona naprzód za pomocą określeń, czyste pojęcie siły w kształcie, w jakim go przeświadczenie wewnętrzne podaje, następnie stopień téj siły, kierunek i punkt zastosowania jéj.

Od doświadczenia pożycza tylko kilku faktów, jakie odkrywa obserwacyja wewnętrzna w działaniu siły naszéj woli, które to fakta stają tam uogólnione w formie postulatów. Potem obrachowywa a priori wszystkie skutki, możliwe siły i warunki równowagi oraz spoczynku w pewnym układzie sił, który również pojęty jest idealnie i jedynie jako możliwy.

4. Z przykładów powyżéj przytoczonych wynika, iż umysł ludzki zdolnym jest pojąć, ponad rozmaitością rzeczy przemiennych i nieograniczonych i zewnątrz nich przedmiot niezmienny, absolutny, nieskończony. I więcéj jeszcze, koncepcyja bowiem czyli pojęcie, jakie on ma o tym przedmiocie i o stosunku zależności koniecznéj, w jakim rzeczy przemienne pozostają względem niego, pojęcie to, mówię, streszcza się w zasadach mających widoczność bezpośrednią, pewność bezwzględną, powszechność bez zastrzeżeń i wyjątków ani rzeczywistych, ani możliwych. Następnie zaś z tych pojęć i z tych zasad, umysł wyprowadza samą siłą rozumowania, pewne umiejętności, których prawa mają równie jak te zasady wartość absolutną i powszechną.

Owóż, ponieważ te umiejętności i te zasady służące im za podstawę, oraz pomysły czyli koncepcyje, pierwotne, z których te zasady powstają, są absolutnemi, wynika ztąd nowy dowód nieustannéj obecności w duchu naszym, pojęcia koniecznego i doskonałego. Pojmuję ja prawdy o których mowa, ale gdyby nawet mnie nie było, one byłyby jednak zawsze, gdyż są powszechne, one narzucają się nakaźnie światu i rządzą nim udzielnie; ale

gdyby nawet nie było ani ludzi, ani świata, prawdy te jaśniałyby prawdziwością niezniszczoną. W połączeniu swojém tworzą one więc jakby prawdę najwyższą niezależną od naszych umysłów skończonych, udzielającą się im, oświecającą je, nie odsłaniającą się jednak w pełni żadnemu z nich. One to stanowią rozum niezmienny, pewną sferę świata intelligencyjnego, jak nazywał Platon, dziedzinę prawd wiecznych, jak mówił Leibnitz. Jedném słowem, oprócz pojęcia niezmierzoności, wieczności i przyczyny pierwszéj, umysł ma jeszcze pojęcie prawdy absolutnéj.

„O jakże umysł człowieka jest wielkim, woła Fenelon, musi on podziwiać to, co piastuje w sobie i co go przewyższa nieskończenie; idee jego, są powszechne, niezmienne i konieczne. Są powszechne, gdyż kiedy mówię: niepodobna być i nie być; całość jest większa od części, linija doskonale okrągła nie ma żadnéj części prostéj; linija prosta jest najkrótszą odległością między dwoma punktami danemi; środek dokładnego koła jest równo oddalony od wszystkich punktów na jego okręgu; trójkąt równoboczny nie ma żadnego kąta rozwartego, ani prostego. Wszystkie te prawdy nie ulegają żadnemu wyjątkowi, nie pojawi się nigdy żadna istota, żadne koło, ani żaden kąt, którýby nie był utworzony podług tych prawideł. Są one po wszystkie czasy albo raczéj są one przed wszystkiemi czasami i będą zawsze po wszelkiém trwaniu możliwém. Niech świat się wstrząśnie i pogrąży w zniszczeniu, niech nie będzie żadnego umysłu, mogącego rozumować o istotach, linijach kołach i kątach, zawsze pozostanie prawdą, że rzecz jaka nie może być

i nie być razem, że koło doskonałe nie może mieć żadnéj części linii prostéj, że średnica koła doskonałego nie może być bliższą jednéj strony okręgu jak drugiéj. Można nie myśléć obecnie o tych prawdach, mogło nie być umysłów zdolnych je rozumiéć, jednak prawdy te niemniéj byłyby niezmienne same w sobie, jak promienie słońca byłyby prawdziwémi, gdyby nawet żaden widzący człowiek nie istniał i żadne oczy oświeconemi przez nie nie były. „A daléj jeszcze mówi Fenelon, wprawdzie rozum mój jest we mnie, gdyż potrzebuję ciągle odnosić się do siebie rozumując, ale ten rozum wyższy, który mię poprawia w potrzebie, którego się radzę, nie należy do mnie, nie stanowi części mojéj istoty; prawo jego jest doskonałe i niezmienne, a ja jestem zmienny i niedoskonały. Kiedy się mylę, on nie zbacza z drogi prawéj, kiedy ja wracam na tę drogę, czuję jasno, że to nie on powrócił, ale raczéj on to, nie zbaczając nigdy, ma władzę daną sobie, przywołania mnie do porządku. Jest-to mistrz wewnętrzny, który może mi rozkazać milczéć, mówić, wierzyć lub wątpić, przyznać się do błędów lub uznać prawdę moich sądów. Słuchając go, uczę się; słuchając siebie, błądzę, mistrz ten jest wszędzie, głos jego brzmi od krańca do krańca świata, przemawia do wszystkich ludzi jak do mnie. Podczas, kiedy mnie tu napomina i poprawia w moim kraju, poprawia innych ludzi w Chinach, w Japonii, w Meksyku, w Peru i zawsze za pomocą tychże samych zasad.... Jest więc słońce duchów, oświecające ich wszystkich stokroć doskonaléj, niż słońce widzialne oświeca rzeczy, to słońce duchów udziela nam razem i światła swego i zamiłowania tego światła, abyśmy

się ku niemu zwracali. To słońce prawdy nie pozostawia żadnego cieniu, ono świeci w obu półkulach, jaśnieje dla nas nocą i dniem, a promienie jego nie rozlewają się zewnątrz, lecz koncentrują się w każdym z nas. Żaden człowiek nie może ich odebrać drugiemu, w najukrytszym zakątku ziemi są one widoczne, żaden człowiek nie potrzebuje powiedzieć do drugiego: usuń się gdyż mi zasłaniasz słońce, przejmujesz jego promienie i odbierasz cząstkę światła mnie należną. Słońce to nie zachodzi nigdy, nie okrywa się żadną chmurą, chyba mgłą utworzoną z namiętności naszych. Jestto dzień bez zmroku, oświecający dzikich nawet w najciemniejszych i najdzikszych jaskiniach, chore tylko oczy zamykają się na jego światło, a i tak nawet nie ma człowieka tak chorego i tak ślepego, żeby przy nim nie zostało jakie światełko tego słońca sumień naszych. Światlo to powszechne odkrywa i przedstawia naszym umysłom wszystkie przedmioty; za jego pomocą jedynie sądzimy, podobnież jak rozróżniamy ciała w naturze, jedynie za pomocą promieni światła."

Ostatnie te wyrazy Fenelona nie są prostą przenośnią, one nam wskazują źródło wspólne wszystkich tych zasad, przy których badamy, rozumiemy, a niekiedy zgadujemy drogi natury; zasad, bez których wszystko we wszechświecie byłoby tylko pojawem bez związku i powodu, próżnem następstwem pozorów nieznaczących. Każda z tych zasad wyraża pojęcie, istniejące a priori w głębi naszéj istoty, pojęcie mądrości absolutnéj i doskonałéj, która urządziła ten świat i w nim się odbija, tak, iż można uważać go jakby za kopiją tego niewidzialnego i doskonałego wzoru, jak mówił Platon. Wszelkie badanie natury ma już za podstawę zrozumienie, chociażby niewyraźne tych zasad, a zatém każe się domyślać owego pojęcia fundamentalnego, którego owe zasady są tylko rozmaitém wyrażeniem. Rozwaga służy tu tylko do ich oddzielenia, wyprowadzenia na jaśnią z łona samowiedzy i do sformułowania ich z dokładnością coraz doskonalszą. Ale czy one są w stanie niewyraźnym, czy uwydatnionym, zawsze jednak rządzą umysłami, z powagą wyższą i niezwyciężoną. Oznaczyliśmy je wyżéj, w miarę jak wykład przedmiotu przedstawiał do tego sposobność, tu jeszcze potrzeba nam zebrać najważniejsze i najpłodniejsze z tych zasad, aby wykazać jasno, źródło, z którego wypływają.

1. „Wszelkie stworzenie ma swój cel," a do tego dodajmy „konstytucyję czyli układ, zastosowany do tego celu." To twierdzenie stanowi zasadę przyczyn ostatecznych, która równie jest ważną, jak płodną w cudowne skutki w nauce istot organicznych. Znaczy ona, iż organizacyja stworzeń i ich utwór obmyślany został, w zamiarach intelligencyi mądréj i biegłéj, która właśnie dla tego, że jest mądrą, nic czyni nic napróżno, zakłada sobie zawsze cel, to jest cel doskonały, a ponieważ jest nieskończenie biegłą i zręczną, umie więc zawsze wybierać środki niezawodne ku osiągnięciu swych celów. Dodajmy jeszcze do tego, iż pojąwszy tę mądrość jako jedyną, pojmujemy łatwo, że wszystkie te istoty, każda ze swym udziałem i podług swego stopnia łączą się razem, dążąc ku celowi zupełnemu i jedynemu, w którym wszystkie cele szczególne streszczają się i łączą. A ponieważ wszystko ma być skierowane ku temu

najwyższemu zamiarowi, tak, iżby nic jego spełnieniu nie stanęło na przeszkodzie, dochodzimy więc tą drogą do pojęcia porządku powszechnego i harmonii doskonałej, wszystkich rzeczy między sobą, oraz harmonii ich z wielkim celem stworzenia.

2. „Świat zbudowany jest podług planu regularnego i prostego zarazem;" to jest, że istoty, które zapełniają go, jakkolwiek nieskończenie liczne i rozmaite, mieszczą się jednak w rozległych ramach, obmyślanych przez wieczną mądrość, w których każda z nich ma swoje miejsce oznaczone i gdzie mnogość niezliczona jednostek zanurza się niejako w jedności najniższych gatunków, a rozmaite gatunki w niezmienności rodzajów; te zaś ostatnie następnie streszczają się w szeregach i familjach, co stanowi, iż o ile złożone są szczegóły, o tyle znów prostym i niezłożonym jest układ ogólny. Ztąd jeszcze pojęcie szeregu ciągłego istot, w którym one układają się hierarchicznie, a którego każde ogniwo czyli każdy gatunek tworów, zawiera poprzednie, a przygotowywa następne ogniwo, wywiązujące się niejako, drogą transformacyi niedostrzeżonych.' I cóż to jeszcze znaczy innemi słowami, oto iż my pojmujemy, że właściwą jest rzeczą mądrości, aby ona dziełom swoim nadawała porządek, proporcyję, jednostajność i ciąg.

3. „Prawe natury są stałe i ogólne, proste i płodne w skutki," jakoż, stanowi to jeszcze inną cechę mądrości, iż ona musi być wierną sobie, nie zmieniać się w swoich działaniach i wydawać największą summę możliwą skutków, przez najmniejszą o ile można ilość środków. Wszak mądrość wybiera zawsze drogę najlepszą, po cóż następnie miałaby ją zmienić, a więc działania natury są stałe i to jest właśnie, co nazywamy prawami. Mądrość oszczędza czasu, przestrzeni i siły, ona działa wiele małemi sposobami, a więc prawa natury są ogólne. I oto czém jest, uważana w swojém źródle zasąda, która kieruje indukcyją i nadaje jéj prawdziwość, jak poprzednia zasada kieruje i usprawiedliwia wszystkie nasze zamiary klassyfikacyi.

Doświadczenie służy tylko do sprawdzenia tych zasad, ale ich nie tworzy; przypuszczenie bowiem, a raczéj pewność tego co nazywają harmoiją natury, uprzedza tu wszelkie badanie, a zatém wszelkie odkrycia doświadczalne téjże harmonii. Dowodem tego jest następująca prawda, nieulegająca żadnemu zaprzeczeniu: że doświadczenie o tyle tylko uzyskuje naszą wiarę, o ile się zgadza z temi wskazaniami rozumu. Wszystko co im się sprzeciwia, wydaje nam się niegodném uwagi, jeszcze słaby wzrok nasz widzi nieład i przypadkowość, kiedy już szukamy porządku i prawa z wytrwaniem, przekonani jak najsilniéj, że nieład ten jest tylko pozornym. Napróżno kryje się przed nami przyczyna ostateczna jakiéj istoty, my badamy daléj, śledząc ten cel tajemniczy z niezwyciężoném przekonaniem, że on koniecznie istniéć musi. To wszystko wyraża się w jedném słowie: prawa rozumu są *powszechne;* i równie próżnym jest zamiarem chciéć wywnioskować powszechność ze szczególności, jak nieskończoność i doskonałość z niedoskonałego i skończonego.

5. Co chwila nadajemy czynom naszym i innych ludzi miano dobrych lub złych, sprawiedliwych lub niesprawiedliwych, uczciwych lub nieuczciwych. Jeżeli jestem obecny jakiemu morderstwu, jeżeli widzę, że bliźni mój gwałci słowo dane, zdradza przyjaciół, zatrzymuje pieniądze mu powierzone, a nawet jeżeli mi się tylko zdarzy słyszéć opowiadanie jednego z tych postępków, natychmiast bez wachania i zastanowienia, w jakichkolwiek byłbym okolicznościach, jakimkolwiek stopniem współczucia czułbym się związany z człowiekiem, który je popełnił, mianuję go występnym i podłym. Przeciwnie, kiedy mi się zdarzy być świadkiem wspaniałego poświęcenia, niech ktoś w oczach moich poświęci się na śmierć, dla uratowania jednego z swoich bliźnich, niech wesprze jałmużną nędzę, oświadczam znów równie bez wachania, że ten człowiek robi dobrze, że czyn jego jest cnotliwy i piękny i doznaję dla niego uczucia szacunku, uwielbiania nawet, równego w swéj żywości uczuciu pogardy, jaką uczuwałem dla tamtego. Własnych moich czynów nie wyłączam z pod tych sądów, czynię złe, wiedząc, że to jest złe, pochwalam lub naganiam wewnętrznie moje postępowanie, szacuję się lub pogardzam sobą, stosownie do charakteru moich czynów. A takie wyroki czynią wszyscy ludzie; nie wybrani tylko mają przywiléj czynienia tych sądów, wszyscy, powtarzam, ciemni lub uczeni, dzicy lub cywilizowani wyrokują tak samo, w tych samych przypadkach. We wszystkich językach znajdują się wyrazy, odpowiadające pojęciom dobrego i złego, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, występku i cnoty, moralności, wspaniałości i poświęcenia. Wyrazy te rozumieją wszyscy

i każdy ich używa, a nikomu nie zdarzyło się jeszcze pomieszać ich znaczenia, ze znaczeniem jakiego innego słowa. Czegóż więc to dowodzi? Oto, że w intelligencyi naszéj istnieje pojęcie pierwotne i samodzielne, (sui generis) niezniszczalne dobrego i złego czyli innemi wyrazami, że człowiek posiada wewnętrznie prawidło, w imieniu którego nazywa czyny ludzkie, stosownie do tego, jak odpowiadają temu prawidłu, to uczciwemi, to nieuczciwemi, to występnemi a nawet zbrodniczemi lub téż cnotliwemi, a niekiedy szczytnemi.

To pojęcie prawidła moralnego może znów być wyrażone w kształcie aksiomatów następujących: „Nie trzeba szkodzić naszemu bliźniemu;" daléj: „dobrze jest poświęcić się dla rodziny, dla ojczyzny, dla ludzkości i w ogóle dobrze jest oddać przysługę bliźniemu." To są wyroki nieodwołalne i uznane od wszystkich, to są zasady widoczne wszelkich naszych sądów o postępowaniu ludzi, wyrażone w języku abstrakcyjnym. Mają one znaczenie powszechne, nic ich nie ogranicza i nie zależą od niczego, co się zmienia i przechodzi. Osądziłem np. że pewien czyn, którego byłem świadkiem, jest dobry i w każdéj innéj okoliczności, w każdém miejscu i czasie osądziłbym tak samo. Czyn ten mógł nie miéć świadków, a przecież niemniéj przeto będzie on dobrym sam w sobie, chociażby nie było nikogo, mogącego zawyrokować o tém. Mogę w myśli oderwać czyn od idei działacza i widza, mogę go pojąć tylko jako możliwy, a jednak on pozostanie zawsze dobrym. Gdyby nie było ani ludzi, ani świata, ani sędziów, ani działających—to co nazywamy sprawiedliwém, pozostałoby sprawiedliwém, a złem to, co nazy-

wamy złém, jednem słowem różnice, jakie spostrzegamy między dobrém a złém są dla nas absolutnemi i niezmiennemi; odnoszą się one do wszystkich czasów i do wszystkich miejsc, do możliwości równie jak do rzeczywistości, tak dalece, iż jeżeli przypuścimy, że istnieją gdzieindziéj na innym jakim świecie, istoty rozumne i wolne jak my, musimy zarazem uznać, iż te same prawdy moralne mają równe tam jak u nas znaczenie i rządzą tamtém społeczeństwem, zarówno udzielnie jak naszém. Krócéj mówiąc, to co jest dobrém lub złém dla nas, jest takiém wszędzie, zawsze, absolutnie i niezniszczalnie.

Zarzucają wprawdzie przeciw niezmienności cech moralnych, pewne różnice opinii w przedmiocie moralności, jużto cytując dzikich, którzy przyklaskują czynom, uważanym przez nas jako godne kary, jużto wymieniają starożytnych, którzy upoważniali praktyki dziś powszechnie potępione. Ale cóż znaczą te zmienności, ograniczone zresztą do bardzo małéj liczby? Oto dowodzą one tylko, że człowiek jest intelligencyją niedoskonałą, rozwijającą się zwolna, która się oświeca stopniowo, błądzi i poprawia się; która w pojmowaniu, ulega warunkom swéj ograniczonéj natury. Dobro jest koniecznem samo w sobie, ale ztąd nie wynika, aby ono znane było powszechnie, ani téż żeby istoty powołane do zrozumienia go, rozumiały to dobro zawsze dokładnie. Zwierzęta nie znają go wcale, niemowlę domyśla go się zaledwie, naród barbarzyński zbliżony bardzo do stanu dzieciństwa, ma o nim wyobrażenie pomieszane, niezupełne, a zatém w niektórych punktach fałszywe. W miarę, jak lud jaki cywilizuje się, zaczyna lepiéj pojmować ideę dobra i stosownie

do jego postępu, pojęcie to, oraz wnioski, jakie z niego wyprowadza, rozwijają się, udoskonalają i oczyszczają, zbliżając się coraz bardziéj do pewnego wzoru idealnego, to jest do dobra doskonałego, które jednak nigdy na ziemi osiągniętém nie będzie. Powyższe więc zarzuty, owe zmienności pojęć moralnych, nietylko się tłomaczą, ale nawet są koniecznemi odcieniami pojmowania dobra, nie zaś idei dobra samej przez się. Trzebaż narzucać zasadom winę naszéj słabości, naszych sprzeczności, naszéj niemocy niekiedy w czytaniu prawa, jakie Bóg wypisał na naszych duszach. Mówiąc, że dobro jest ideą powszechną, chcemy tylko powiedzieć, że ten, który ją rozumie, czy to w całości, czy w części, czuje natychmiast konieczność zastosowania tego pojęcia do wszelkich czasów, do wszystkich miejsc, do postępowania wszystkich ludzi, nawet do tych, którzy o niém nie wiedzą, nawet do tych, którzy nie istnieją, a tylko będą lub mogą być w przyszłości. Czyż zaprzeczymy, że prawidła geometryi są powszechne i bezwzględne, a jednakże wiele ludzi ich nie zna i nie jedno z tych praw było długo może zaprzeczane, zanim znaleziono drogi doskonałego ich udowodnienia. Jeżeli więc te odmiany i te różnice naszych sądów, nie znaczą nic w obec niezmienności prawd geometrycznych, dla czegóżby te nieliczne różnice naszych pojęć praktycznych miały w czemkolwiek wstrząsnąć wieczność prawd moralnych. Zresztą, przez czysty rozum rozumiemy tu tylko bezwzględność i takową pojmujemy z pewnością; późniéj przychodzą zastosowania *złożone* rozumu rozumującego, w których znajduje się zawsze pewien element empiryczny i indywidualny, mo-

gący nas obłąkać. Ale wina tych błędów nie spada na rozum czysty, sam w sobie uważany.

Zasady moralne, które uznaliśmy za bezwzględne i powszechne, nie wynikają z doświadczenia, znajdujemy je w sobie, ale nie bierzemy ich z zewnątrz. I jakżebyśmy to nawet mogli uczynić, kiedy postępowanie ludzkie, obyczaje i zwyczaje, oraz prawodawstwa wszystkie, przedstawiają nam tylko zmienność i rozmaitość. W pośród tych zwyczajów tak zmiennych, któreż będą dobre; z pośród prawodawstw tak sprzecznych, któreż trzeba wybrać? Jeżeli będziemy się radzić doświadczenia, nie dowiemy się o tém, gdyż one wszystkie mają za sobą powagę faktu i uświęcone są zwyczajem. A jednak wybieramy; czyż to nic dowodzi, że mamy prawidło, podług którego czynimy ten wybór, a prawidło to musi być niezależne od faktu, wyższe nad niego, i pochodzi z wnętrza naszéj istoty; mylą się bardzo sofiści, którzy w tém prawidle, w tém prawie wewnętrzném, widzą skutek jakiéj umowy dowolnéj, jakiego postanowienia arbitralnego, które się przez indukcyję i tradycyję przekazuje pokoleniom; wszystkie bowiem instytucyje i postanowienia ludzkie, sądzimy w imieniu tego prawa, a kiedy potrzeba, przerabiamy je nawet przy jego świetle.

Do tych cech powszechności, któréj idea dobra podziela ze wszystkiemi ideami czysto rozumowemi łączy ona charakter obowiązujący, który jéj tylko jest właściwy. Wiem, że co jest dobrem, *powinno* być spełnione, a tego co jest złem, powinienem unikać; wiem, że mam zasługę, jeżeli czynię pierwszą, a jestem niegodnym, jeżeli ulegam drugiemu. Przez obowiązanie nie ma się tu rozumiéć przymus, owszem, obowiązek każe się domyślać wolności. Ale jeżeli przez wolność moją, zgwałcę prawo moralne, czuję jasno, że gwałcę prawo święte, dla tego to wszystkie aksiomata moralne, mają znaczenie wyroków i ztąd jeszcze pochodzą nasze pojęcia *ustawy*, *obowiązku* i *prawa* (droit). Istnieje nauka *dobra*, jak istnieje nauka *przestrzeni*.

Nauka *dobra*, to moralność, zasada moralności jest więc racyjonalną i powstaje *a priori*, droga jéj jest dedukcyjna, a prawidła jéj są wszystkie demonstratywne czyli udowodniające. Wszelka teoryja moralna, która nie płynie z tego źródła, jest usiłowaniem próżném i naprzód potępioném. Wykład obszerniejszy zasad, które wyłożyliśmy, należy tylko do etyki, tu powiedzieliśmy tyle ile potrzeba było aby wykazać, że pojęcie sprawiedliwości i uczciwości jest pojęciem rozumowém, niepodobna nam bowiem było, w rozbiorze téj wielkiéj władzy człowieka, pominąć tak ważnéj jéj strony.

X.

O początku i tworzeniu się idei.

Teraz będzie nam już łatwo odpowiedzieć na kwestyję ogólną, w której streszczają się ostatecznie wszystkie badania tyczące się intelligencyi ludzkiéj, to jest na kwestyją początku i tworzenia się idei. Zkąd pochodzą nasze idee? z jakich źródeł rozmaitych płyną one i za pomocą jakich działań tworzą się one w nas? Oto jest, w formie przyjętéj, najważniejsze zagadnienie podniesione przez filozofów ośmnastego wieku. Z pozoru zdaje się ono mało znaczące, a jednak ważność jego istotna jest tak wielką, iż od sposobu rozwiązania tego zagadnienia zależy dla umysłu konsekwentnego, stanowczy wybór systematu filozofii. My przygotowaliśmy już naszą odpowiedź, potrzeba nam ją tylko wyciągnąć z uwag, poprzedzających przez ich streszczenie.

1. W umyśle naszym znajduje się wielka ilość pojęć ogólnych i abstrakcyjnych, które łączymy w tysiączny sposób za pomocą sądów i rozumowań. Największa licz-

ba tych pojęć jest utworzona przez nas samych, ogólność ich jest zbiorowa i niejako sztuczna; my to je kształtujemy, a najlepszym, tego dowodem jest łatwość, z jaką podług upodobania odejmujemy lub dorzucamy coś do-téj roboty lub odrabiamy ją zupełnie. Codziennie zdarza nam się takie kształtowanie, a summa cech objętych pod jedną ideą ogólną, zbiorową, zmienia się ciągle z postępem intelligencyi. Na przykład idea abstrakcyjna *zwierzę*, obejmująca dla ogółu umysłów pomieszaną ilość podobieństw powierzchownych i niedokładnie określonych, staje się dla naturalisty zbiorem cech wydatnych i głębokich, które stanowią istotę *zwierzęcości*, w pośród nieokreślonéj rozmaitości gatunków i jednostek. Znak więc taki zmienia swoję wartość, stosownie do większéj lub mniejszéj sztuki i uczoności, z jaką utworzoną została idea ogólna, a to właśnie stanowi najlepszy dowód, że one są naszém dziełem, podnieważ możemy je tak modyfikować. Idee tė więc są sztuczne, jak je nazywał Kartezjusz, to téż (co z saméj nazwy się okazuje) ogólność ich jest zawsze ściśniona; a jakkolwiek rozległą obejmują dziedzinę, ma ona zawsze swoje granice. Prawa więc przyrody chociażby najogólniejsze, są jeszcze prawidłami dowolnemi i przypadkowemi, oraz podlegają zaprzeczeniu doświadczenia.

Ale chociaż rozum jest sam budownikiem takich idei, nie robi on ich jednak z niczego, lecz urabia z materyjałów naprzód istniejących, to jest, z poznań szczegółowych, jakich mu dostarcza doświadczenie. A to poznanie jakąż drogą nam przychodzi; widoczną jest rzeczą, iż ono przychodzi z zewnątrz od przedmiotów, które wpływ

swój na nas wywierają. Jeżeli bowiem nie dostaje nam pośrednika, za pomocą którego rzeczy działają na nas, to jest właściwego organu, wówczas brakować nam także będzie odpowiednich poznań. Ślepy nie ma żadnego pojęcia o kolorach, ani głuchy o dźwiękach, tym bardziéj więc nie może być idei ogólnéj dźwięku lub barwy. Od rzeczy więc przychodzą nam pojęcia szczegółowe, z których się tworzą idee ogólne; umysł nie tworzy ich, nie bierze ich z siebie czyli z własnéj głębi, one są *przychodnie*, mówiąc jeszcze językiem Kartezjusza. Dusza nie ma zdolności tworzenia ich, ma tylko zdolność do przyjęcia ich, zdolność bierną czyli *czystą odbieralność*.

Tak więc naprzód idee ogólne i abstrakcyjne, które w rozbiorze okazują się zbiorem żywiołów zmysłowych, a następnie te żywioły czerpane zewnątrz i jakby wyciągnięte z przedmiotów. Oto jest źródło i początek oraz droga, tworzenia się największéj części naszych poznań. Gdybyśmy innych nie mieli, odpowiedź na zapytanie na początku uczynione, byłaby bardzo prosta: idee *sztuczne* tworzą się z idei *przychodnich*, a te przybywają nam za pomocą zmysłów; pierwsze zatém i dalsze, słowem wszystkie idee przechodzą nam przez zmysły, i jak to opiewa sławna formuła szkolna: nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu. Umysł podług téj szkoły stosownie do staréj przenośni empiryczněj, jest zrazu białą kartą, na któréj następnie i stopniowo, doświadczenie z zewnątrz pochodzące pisze wyrazy. Umysł nic z siebie nie posiada, odbiera gotowy materyjał swoich wiadomości, a potém za pomocą trybu sobie właściwego, wyrabia i przetwarza ten materyjał nic do niego nie dodając; i takim

to sposobem tłomaczy się wszystko, co znajdujemy w umyśle ludzkim.

Teoryja ta słusznie lub niesłusznie przypisywana Arystotelesowi, a któréj najsławniejszemi przedstawicielami w nowożytności byli: Locke w Anglii i uczeń jego Kondillak we Francyi; teoryja ta, mówię, ważne pociąga za sobą następstwa. Nie upoważnia ona żadnych innych dróg w budowie umiejętności, jak tylko drogę doświadczalną, któréj niedostateczność staraliśmy się już powyżéj wykazać. Jeżelibyśmy ją przyjęli, trzeba się wyrzec jako niebezpiecznego złudzenia wszelkich naszych przekonań o porządku natury i ukrytéj harmonii wszechświata, trzebaby powtórzyć z Bakonem to zdanie: Mens humana si agat in materiam, naturam rerum et opera Dei contemplando, pro modo materiae operatur atque ab eadem determinatur; si ipsa in se vertatur, tanquam aranea texens telam, tunc demum indeterminata est, et parit tèlas quasdam doctrinae tenuitate fili operisque mirabiles, sed quoad usum frivolas et inanes. Trzebaby nawet, chcąc być konsekwentnym wykreślić z rzędu nauk razem z metafizyką i etyką czyli moralnością wszystkie umiejętności matematyczne, jako niepochodzące od doświadczenia. Również wszelka logika, która nie ograniczyłaby się ściśle na udzieleniu pożytecznych wskazań i ostrożności w porządkowaniu danych doświadczenia, byłaby próżną nauką. Jeżeliby znów szło o wskazanie człowiekowi pewnéj reguły jego postępowania, trzebaby obrać za cel najwyższy i za prawidło jedyne życia, poszukiwanie przyjemności a unikanie boleści; doświadczenie bowiem nie wykrywa w czynach ludzkich żadnych innych cech oprócz

tych, które się odnoszą do użytku lub szkodliwości, prowadzą do przyjemnych lub szkodliwych skutków, i nie może podać żadnéj zasady obowiązku lub prawdy. Najlepszém więc postępowaniem będzie postępowanie przynoszące największe korzyści, a interes osobisty będzie stanowić jedyne prawo. Jeżeli nakoniec zapragniemy znaleźć Boga, zmuszeni będziemy szukać Go w świecie, gdzie Go nie ma, oraz za pomocą doświadczenia, którego dosięgnąć nie można. Potrzebaby więc było utożsamić Go z naturą, albo co na jedno wychodzi, zaprzeczyć Jego istnienia. Idąc więc za tą teoryją, mielibyśmy za metodę empiryzm, za moralność egoizm, za theodyceę naturalizm lub ateizm. Oto są następstwa konieczne, do jakich prowadzi rozwiązanie w ten sposób kwestyi o początku naszych idei. Przyjąwszy to rozwiązanie, musimy przyjąć wszystkie te następstwa, a kto tak daleko nie idzie, brakuje mu albo logiki, albo odwagi. Historyja dowodzi tego jasno, ile razy bowiem przyjęto tę teoryję, wydała ona wszystkie złożone w sobie wynikłości.

2. Lecz dzięki Bogu nie jesteśmy w smutnéj konieczności przyjęcia gorzkich owoców empiryzmu, nic bowiem nie zmusza nas do trzymania się ściśle wyłącznéj zasady. Owszem, widzieliśmy, iż staranny rozbiór naszego poznania, wykrył nam w wiedzy naszéj inne pojęcia, niemniéj rzeczywiste i potężne jak pierwsze, tylko nie tak widoczne na pierwszy rzut oka, dla tego właśnie, iż one inny mają początek, są z nami niejako zrosłe, a pierwsze ich pojawianie się zawsze mimowolne, bezpośrednie i natychmiastowe, łączy się z pierwszém obudze-

niem intelligencyi. Odtąd już one zawsze są jéj obecne, nie zmieniając się nigdy, a światłość z nich bijąca, mniéj lub więcéj silnie podług postępu w myśleniu, nie zaciemnia się ani na chwilę, przez co promienie jego zlewają się jakby w jedność z naszym umysłem, który na wszystko zapatruje się za ich pośrednictwem. Jakkolwiek rozmaite co do swéj treści, idee te jednak są same w sobie proste i stałe, można je nawet odnieść do jednéj tylko albo przynajmniéj podciągnąć razem pod jedną wspólną cechę, cechę, mówię, przez którą usuwają się właśnie z objęć doświadczenia, a która jest ich znamieniem odznaczającém oraz wspólném, to jest cechę konieczności, bezwzględności, doskonałości i nieskończoności. Wszystkie te wyrazy równoważą się między sobą i są tylko jakby odbiciem jedne drugich. Następnie w skutek koniecznéj wynikłości téj cechy, skoro tylko te idee ułożą się w kształcie przepisów czyli maksym, przepisy te przedstawią się nam jako prawa niezmienne, które panują udzielnie nad całą dziedziną myśli, oraz nad całym wszechświatem obecnym i nad wszelkiemi światami możliwemi. Oto są te zasady: „każda istota ma swój cel, nie ma pojawu bez przyczyny, szereg przyczyn drugich czyli podrzędnych nie może istniéć bez przyczyny pierwszéj; istota oświecona i wolna nie powinna szkodzić swemu bliźniemu." Widzimy więc, iż cechami niezmiennemi tego drugiego porządku poznań i zasad naszych są: konieczność, nieskończoność, ogólność absolutna bez wyjątków czyli *powszechność.*

Jakże łatwo z tych cech zawyrokować o ich początku? Skończoność, ten jedyny przedmiot doświadczenia, jakkolwiekbyśmy go mnożyć i dodawać chcieli, dałby nam tylko nieokreśloność, lecz nigdy nie wydałby nieskończoności. Z drugiéj strony, choćbyśmy zebrali największą ilość doświadczeń, wydałaby ona nam jedynie bardzo rozległą ogólność, która tak samo nie dosięgłaby powszechności, jak nieokreśloność nie dosięga nieskończoności. Ten więc rodzaj idei, nie przychodzi nam z zewnątrz, owszem, my tę zewnętrzność przenikamy jedynie za ich pomocą i przy ich świetle. Kiedy doświadczenie przynosi swój zasób do umysłu, znajduje tam już te idee, być może, iż ono je pobudza, zniewala do ukazania się, ale to pewno, że ich ani tworzy, ani stanowi pod żadnym względem; musi więc umysł ludzki zawierać je w sobie jakby w potędze, jakby na skład złożone; posiada je, nie wiedząc odrazu o tém, a skoro je odkryje w sobie, jest z niemi poufnie, jak gdyby je brał z siebie samego, z swéj własnéj głębi. Bo one są przyrodzone umysłowi ludzkiemu, bo to jest uposażenie, które on przynosi z sobą na ten świat. Można więc je nazywać *wrodzonemi* (natae intus in nobis) nie dla tego, żebyśmy je wszystkie poznali od urodzenia, ale że kiedy je poznamy, poznanie to odbędzie się w nas tylko w przybytku wewnętrznym ducha. Niektóre z nich jak np. idee tyczące się zasad moralności uwydatniają się zwolna, są nawet takie, do których największa liczba ludzi nie wznosi się nigdy; takiemi są zasady nauk matematycznych i twierdzenia najdalsze arytmetyki i geometryi. A jednakże zawsze można powiedzićć, że i te i tamte są nam przyrodzonemi, gdyż cała moralność czynów ludzkich ocenia się jedynie podług ich zgodności lub sprzeczności z prawidłem poję-

tém wewnętrznie i wypisaném na duszach naszych. To samo téż można powiedzieć o zasadach matematycznych, wszystkie one bowiem od pierwszéj do ostatniéj spoczywają na podstawie tych prawd wewnętrznych, tych aksiomatów niezmiennych, które umysł udowodnia sam sobie we wnętrzu swojém, zamknąwszy oczy, zatknąwszy uszy, nie zasięgając nigdy rady doświadczenia. Przyrodzoność, jaką przyznajemy tym ideom, nie ściąga się do czasu, w którym się pojawiają, ale do sposobu ich powstania. Jakoż chociażbym dopiéro w pięćdziesiątym roku pojął twierdzenie o kwadracie z przeciwprostokątnéj zawsze jednak uznać muszę, że powziąłem pojęcie przyrodzone; duchowi bowiem mojemu, winienem zapoczątkowanie tego nabytku. Nie jestto więc prosta tylko zdolność, która odbiera materyjał, ale raczéj jakaś potęgowość we mnie, która się rozwija. W chwili narodzenia, umysł dziecięcia nie jest bynajmniéj kartą białą, bo dusza, ten piastun intelligencyi, nie jest monadą bez treści. Umysł, to nie odłam marmuru gładkiego, któremu doświadczenie nadaje formy przypadkowe, nie, bynajmniéj, w tym marmurze, jak mówi Leibnitz, kryją się żyły, które już naprzód odznaczyły cały rysunek statuy, doświadczenie zaś uwydatnia tylko zwolna ten rysunek. „Zmysły więc, chociaż tak niezbędne w nabywaniu naszych poznań, nie mogłyby nam dać takich idei, jakie posiada istota rozumna, ponieważ zmysły dają tylko przykłady czyli prawdy szczegółowe i jednostkowe. Owóż wszelkie przykłady jakkolwiek liczne i potwierdzające jakąś prawdę ogólną, nie są dostatecznemi do wykazania konieczności powszechnéj

téjże prawdy; że bowiem coś było raz, nie idzie bynajmniéj zatém, żeby było zawsze.”

Platon wypowiedział te niezaprzeczone prawdy w kształcie poezyi, przypuszczał on, iż dusza, zanim przyszła na ten świat, zamieszkiwała w innym, gdzie wolna od więzów ciała i przebywając w orszaku bogów, mogła wpatrywać się twarz w twarz w prawdę bezwzględną, oraz w te pojęcia czyste czyli czysto itellektualne, które stanowią prawdziwy przedmiot umiejętności. Rzucona na tę ziemię w połączeniu ze znikomém ciałem, odzyskuje ona w miarę, jak zmysły dają do tego sposobność, jakąś cząstkę swoich szczytnych kontemplacyi, a przypomnienia te, zrazu niewyraźne, rozświetlają się i rozjaśniają stopniowo. Wówczas rzekłbyś, że ona się uczy, a ona tylko przypomina sobie. „W téj szczytnéj teoryi Platońskich reminiscencyi jest grunt” mówi Leibnitz, i śmiało można przypuścić, iż Platon nakreślił tu tylko allegoryją, która w głębi swojéj znaczy potęgę ducha naszego, dozwalającą nam wyciągać z siebie pojęcia powszechne z powodu percepcyi zewnętrznych; a możnaż zaprzeczyć, że w tém działaniu duch nasz działa, jakby odtwarzał wspomnienia.

Kartezjusz również utrzymywał przyrodzoność idei, a za przykład przytaczał ideę doskonałości i nieskończoności. „Bóg to, mówił on, wyrył ją we mnie, jak pieczęć robotnika wyryta jest na jego dziele.” Kiedy wysilano się na zarzuty przeciw téj nauce, on odpowiedział: „Mówiąc że idea rodzi się wraz z nami, czyli, że jest naturalnie wyryta w naszych duszach, nie rozumiem przez to, żeby ona była zawsze obecną naszéj myśli, lecz tylko, że ma-

my w nas władzę wydania jéj." W tych słowach jest niejaki pozór odwołania, i tak właśnie sądzili przeciwnicy Kartezjusza. Ale wielki Kartezjusz nie odwołał nic przez to, wyraził się tylko jaśniéj i wytłomaczył. Zachowuje on tu rozróżnienie idei *przychodnich* od *przyrodzonych* i uwydatnia jeszcze bardziéj to rozróżnienie, gdyż przez to oddziela zdolność *przyjmującą* czyli czerpiącą w doświadczeniu, od potęgi samodzielnéj, z siebie biorącéj, to jest *rozumu*.

Wielkim obrońcą teoryi, tak pojętéj o potędze rozumu i ideach, jest Leibnitz, przeciwnikiem zaś jéj Locke. Ostatni poświęcił całą pierwszą księgę swoich *Studyi nad umysłem* (Essais sur l'entendement) zniszczeniu téj, jak nazywał, illuzyi wrodzoności. „Można, mówi on, wytłomaczyć wszystkie idee, znajdujące się w umyśle człowieka, bez przypuszczenia zasad uprzednich czyli wrodzonych." I usiłuje to uczynić, ale mu się nie powiodło, nigdy bowiem nie utworzy się powszechność ze szczególności i nieskończoność ze skończoności (*). Myląc się w pojmowaniu wyrazu powszechność i sądząc, że

(*) Kwestyja ta nietylko w 17 wieku dzieliła uczonych, dziś także jest ona jakby probierzem systematu. Zmysłowy początek wszystkich idei, jest błędem prowadzącym do najpotworniejszych następstw, i o tém dość już zdaje się powiedział autor francuzki, dla czytelników polskich, których spirytualizm jest drogą po ojcach spuścizną....

Ale i w samym sposobie pojmowania idei czysto rozumowych czyli spirytualnych, pojawiają się odcienia; jedni odrzucają przyrodzoność, lękając się ująć przez to znaczenia tym ideom prawdziwie boskim, i dla tego sądzą, że człowiek *widzi je w Bogu*, tak utrzymywał Mallebranche, a za nim niektórzy pisarze francuzcy nowożytni, mianowicie duchowni, jak np. Biskup Maret, którego dzieło głębokie *o godności rozumu ludzkiego*, przełożyliśmy na język polski. Czytelnik znający psychologiją, pojmie łatwo, iż odcień ten nie zmienia zasady, *wrodzone* bowiem czy *widziane* umysłem w intelligencyi boskiéj, idee te zawsze są czysto spirytualne, zawsze stanowią to wielkie uposażenie ducha ludzkiego, z którego płynie jego godność. Dla tego zwracamy uwagę czytelników na dzieło X. Maret, mogące stanowić jakby uzupełnienie studjów psychologicznych, a zawierające niezmierne bogactwo wskazań i rozwinięć filozoficznych. — *O godności rozumu ludzkiego* przez X. Maret, wydanie J. Błaszkowskiego.

on oznacza jednostajną obecność pewnych idei we wszystkich umysłach, mówi, że „ta jednostajność, na którą się powołują stronnicy idei wrodzonych, niczego nie dowodzi, gdyż idea nabyta za pomocą pewnego zmysłu, wspólnego wszystkim ludziom, staje się przez to samo jednostajnie upowszechnioną, co bynajmniéj nie przeszkadza jéj być ideą nabytą." „Jednostajność, odpowiada mu Leibnitz, nie stanowi dowodu wrodzoności, towarzyszy jéj tylko niekiedy. Mogą być przesądy wszędzie *upowszechnione*, są idee *przychodnie*, jak np. idee ciał, jakie każdy posiada, przeciwnie w wielu ludziach nie uwydatniają się te, które rzeczywiście powszechnemi czyli wrodzonemi nazywamy. Powszechność istotna, jak ją prawdziwie pojmować trzeba, to jest jako siłę złożoną w zasadzie, przez którą też zasada stosuje się do wszystkiego bez wyjątku, taka tylko powszechność stanowi dowód niewstrząśniony. "Ale ciągnie daléj Locke, sprzecznością jest utrzymywać, że prawdy takie są wyryte w umyśle i zarazem, że on ich nie spostrzega. Idea nie-

postrzeżona, nie jest ideą, jest niczóm, a przeciwnie, jeżeli są wrodzone idee, to przez naukę nie nabywamy niczego nowego." „Ależ odpowiada Leibnitz, aby uznać ideę za wrodzoną, potrzeba tylko, żeby źródło jéj było w nas; skoro możemy wyprowadzić ją z siebie, już to stanowi jéj wrodzoność. Nie jest więc żadną sprzecznością utrzymywać, iż idee, których nie spostrzegamy, od razu nie są nam wrodzone, cała arytmetyka, geometryja spoczywa niejako w umyśle, jest mu wrodzona, a przecież są ludzie, którzy nie znają prawideł tych nauk i znać ich nigdy nie będą. Uwydatnić w sobie czyli rozwikłać jedną z takich idei, jestto uczyć się czegoś nowego, nabywać wiedzy, któréj zasada złożona jest w nas, wraz ze zdolnością jéj rozwinięcia." Locke zbija znów tę odpowiedź, „jeżeli tak jest, mówi on, wówczas te idee zwane wrodzonemi nie różnią się od innych, umysł może je tylko poznawać, jak może poznawać własności ciał. „Nie, odpowiada Leibnitz ostatecznie, nie można mieszać prostego uzdolnienia do przyjęcia idei, z możnością wyprowadzenia jéj z siebie."

Tak więc teoryja idei wrodzonych, zasadniczych opiera się wszelkim zarzutom empiryzmu; jest w niéj część niezniszczalna prawdy, jak jest taka część w empiryzmie. Dodajmy do tego jeszcze, iż ona przywraca duszy ludzkiéj wraz ze zdolnością uchwycania *powszechności*, a zatém tworzenia na fundamencie idei powszechnych, umiejętności matematycznych i logiki czystéj, skarb pojęć etycznych, stanowiących prawidła postępowania; teoryją moralności, która wznosi się po nad fakt i sądzi go, kreśli prawdziwe zasady obowiązku i prawa, górując powagą swych świętych wyroków ponad zmiennemi wzruszeniami uczuć i namiętności, równie jak ponad drogami zawsze krętemi, a często podłemi egoizmu i interesu. Nakoniec, ona to, ta teoryja idei zasadniczych czy wrodzonych, daje człowiekowi przywiléj, dosięgać po nad światem i ludzkością istoty doskonałéj i nieskończonéj, słowem Boga.

Streszczając to wszystko, cośmy powiedzieli, widzimy tylko dwie teoryje, dwie drogi rozwiązania kwestyi stawionéj: albo empiryzm, i czysta karta umysłu, na któréj wrażenia piszą znaki, albo teorya zasad rozumowych, przyrodzonych (*). Trzeciego sposobu nie ma, nie nastręcza go ani przeświadczenie, ani obserwacyja. Pomiędzy temi dwoma, któryż wybierzemy? przy któréj się zatrzymamy? ani przy jednéj, ani przy drugiéj wyłącznie, ale zostaniemy w pośrodku, na stanowisku, które łączy i szanuje wszystkie fakta; który uznaje zarówno udział doświadczenia jak rozumu w nabywaniu idei. Na tém to stanowisku widzimy, że obserwacyja dostarcza materyjału poznania, daje zasadom rozumowym sposobność ukazania się; z drugiéj strony widzimy, że te ostatnie osadzają doświadczenie na niezmiennéj podstawie prawd koniecznych i tłomaczą duszy znaczenie pojawów zewnętrznych.

(*) Język polski posiada na oddanie tego przymiotu dwa wyrazy, z których jeden: *przyrodzone* zdaje się najlepiéj rzecz tłomaczyć.

CZUCIE.

Ogólne znamiona czucia.

Rozmaite stany mego organizmu wzbudzają we mnie rozmaite wrażenia przykrości lub przyjemności. Inne ciała, które znam za pomocą zmysłów, nie są mi także obojętne; jedne ich własności podobają mi się, inne przeciwnie; z jednych się cieszę, przez drugie cierpię. Przyjemności te i przykrości, tworzące się w nas, jużto w skutku zmian naszego organizmu, jużto z powodu percepcyi zmysłowych, nazywają się ogólnie wrażeniami. Ale nie same tylko rzeczy zewnętrzne, miłe lub niemiłe, są źródłem tych wrażeń: stan duszy naszéj, działanie myśli, niektóre koncepcyje czysto umysłowe, stają się dla nas powodem głębokich przyjemności lub żywych cierpień. Tym przykrościom i przyjemnościom szczególnego rodzaju, nadajemy nazwę *czucia*. Jedném słowem czucie jestto zdolność doznawania wszelkiego rodzaju uczuć i wrażeń — jestto, ogólnie mówiąc, władza radości lub cierpienia.

Przez to określenie wyłączamy z filozoficznego znaczenia wyrazów: *czucia, wrażenia* i *uczucia*, fakta, które łączą się naturalnie z temi, któreśmy opisali, tak, że w mowie pospolitéj i w pismach filozofów nawet, często mieszczą się pod tém samém nazwiskiem. Naprzód nie zawsze dobrze oddzielają w sensacyi i w uczuciu, wrażenią fizyologiczne, uprzednie lub następujące. Sensacyja spowodowana jest zawsze pewnym ruchem przyrządu nerwowego, a pomiędzy uczuciami naszemi nawet najwznioślejszemi nie ma takich, któreby nie oddziaływały na organizm i nie objawiały się, jeżeli tylko są żywsze, przez jaki znak zewnętrzny i widzialny. A jednak różnica, jakąśmy wyżéj oznaczyli między przyjemnością i przykrością, nawet fizyczną, oraz między warunkami ich albo skutkami organicznemi, niemniéj jest rzeczywistą i głęboką; a najmniejsza niejasność w tym względzie, otwiera pole do materyjalizmu.

Przytém, sensacyjom, jakie nam sprawiają przedmioty zewnętrzne, towarzyszy prawie zawsze poznanie tych przedmiotów. Ciało jakieś rani mnie i sprawia cierpienie ale ja wiem, jakie ono jest, znam jego kształt i wielkość; jeden jednak z tych dwóch faktów nie jest tym samym co drugi; pierwszy nawet może pojawić się bez drugiego. Są cierpienia fizyczne, które czuję żywo, a których nie znam przyczyny przynajmniéj do czasu, i chcąc ją poznać, muszę badać. Ponieważ jednak percepcyja przedmiotu i sensacyja, którą on sprawia, są najczęściéj jednoczesne, utożsamiają je niekiedy przynajmniéj w wyrażeniach. Kondillak np. widzi tam jeden tylko fakt, który mianuje nazwą *sensacyi;* i uważa tę sensacyję raz jako

przedstawiającą, wówczas jestto poznanie przedmiotu, ujętego poczuciem, albo znów jako działającą na czucie, to jest tworzącą przyjemność lub przykrość. Kant walcząc przeciw nauce, która człowieka ogranicza na czuciu, pozostawił jednak tę niejasność w wyrażeniach. Czułość podług niego i podług jego przeciwników, znaczy zarówno poznanie ciał i ich własności, jako też przykrość lub przyjemność, jaką nam one sprawiają. A przecież trzeba oznaczyć różnicę i utrzymać ją w mowie. Różnicę tę można oznaczyć za pomocą cechy wydatnéj, która właśnie da uczuć ważność tego rozróżnienia. Poznanie nasze ma w sobie zawsze *podwójność*, subjekt i objekt czyli *podmiot* i *przedmiot*, musi być w nim niezmiennie przedmiot, o którym myślimy, i podmiot, który myśli; przez wyłączenie jednego z tych pojęć, niszczy się poznanie. Przeciwnie, przykrość lub przyjemność są same przez się modyfiacyją czystą i prostą subjektu, czyli, jak mówią, fenomenem subjektywnym. Mogę zarazem cierpieć i mieć poznanie przedmiotu, który mi sprawia cierpienie; ale to poznanie połącza się tylko z boleścią; lecz ani jéj stanowi, ani ją tworzy. Ono nie jest konieczne; czy je mam lub nie, nie cierpię ztąd ani mniéj, ani więcéj. Boleść jest moim własnym stanem, nie stawiam przeciwko niemu żadnego innego pojęcia; tak, że gdyby była istota; (stosownie do pewnéj fikcyi sławnego Kondillaka) wyłącznie obdarzona zdolnością czucia, taka istota niczby oprócz siebie nie rozumiała; przemieniałaby się kolejno w swoje sensacyje. Ztąd można wnieść, do czego może doprowadzić pomieszanie *percepcyi* z *sensacyją;* ta jest subjektywną i sama przez się nie daje nam rzeczywistości; jeżeliby więc percepcyja była téjże saméj natury, wpadlibyśmy w idealizm (*).

Nakoniec ponieważ jest przeznaczeniem przykrości i przyjemności, ażeby nas do działania pobudzały, sprawiając w nas wzruszenia, których siła wyrównywa energii naszych wolnych czynów, a nawet często ją przewyższa, sądzono, iż można podciągnąć pod jedną nazwę *woli* albo *władz czynnych*, równie zasadę naszych wzruszeń namiętnych, jak zasadę naszych wolnych postanowień. Ze wszystkich nieporozumień, jakie pojawiają się w psychologii, jestto jedno z najniebezpieczniejszych, bo dąży do ogołocenia człowieka z wszelkiéj wolności, upoważniając lub przynajmniéj stając się powodem, stawienia na miejsce działalności wolnéj, która od nas tylko zależy, działalności instynktowéj, która jest bezwolną. Kartezjusz dał powód do tego błędu, nie oznaczając dosyć dokładnie różnicy żądzy od woli; wprowadził on przez to pierwiastek fatalizmu, który stał się niebezpieczeństwem jego szkoły.

To wyłożywszy, przejdziemy do opisu tysiąca odcieni przykrości lub przyjemności, wszystkich rodzajów nieskończenie rozmaitych wrażeń i uczuć ludzkich oraz niezliczonych sposobów, które na nasze czucie działają. Ale ponieważ szczegóły byłyby tu niewyczerpane, musimy pierwéj dla krótkości wymienić, albo raczéj przypomnieć opis i wytłomaczenie ogólne podane wyżéj, téj wielkiéj

(*) Zwracamy uwagę czytelników na to rozróżnienie, które wykazuje wysokie znaczenie *percepcyi*.

czynności duszy ludzkiéj uzupełniając go tylko. W istocie, każda czynność życia psychologicznego odróżnia się od wszystkich innych przez pewne cechy stanowcze i główne, które spotykamy zawsze wśród rozmaitości różnych ich objawień, a nadto każda ma cel własny i szczególny i powód ostateczny. Oznaczyć te cechy — jestto opisać funkcyją; określić cel — jestto go wytłomaczyć. To uczyniwszy, reszta jest stosunkowo mniejszéj wartości, naprzód dla tego, że ogół a nie szczegół jest prawdziwym przedmiotem nauki; następnie, że jeżeli w wykładzie szczegółu, są nieuchronne przerwy, pojętny czytelnik, raz ujàwszy typ, wspólny wszystkim faktom w tym porządku, użyje go jako prawidła, ku zapełnieniu téj próżni. Metoda, która wprzód nim udowodni fakta, tłomaczy je przez oznaczenie ich wspólnych stron i wspólnych celów, nie jest *metodą wynalazku*, postępującą przeciwnie od szczegółu do ogółu; ale taka metoda jest najprzyjaźniejsza nauczaniu; gdyż naprzód oświeca drogę.

Człowiek ma cel; do poznania go ma intelligencyją; do dosięgnięcia wolę. Ale ani rozwaga intelligencyi nie jest dość pewną, ani potęga woli dość silną, abyśmy mogli dosięgnąć nieomylnie w zakresie celu i dobra naszego, to co jest niezbędnie potrzebne w życiu obecném. Intelligencyja rozwija się powoli, zapomina i ulega błędowi; ona domyśla się celu, ale nie dopatruje dosyć dokładnie i dosyć mądrze, nieskończonéj rozmaitości środków i starań, jakich do tego użyć trzeba. Wola ograniczona jest w swojéj potędze; zresztą opieszała i zawiedziona często w spełnieniu najlepszych postanowień słabością lub znużeniem zmysłów. Słowem, czy powodem

tego będzie zapomnienie czy niewiadomość, roztargnienie lub zbłąkanie, niemożność lub opieszałość, człowiek nie wystarczy sobie pod względem tych starań niezbędnych, jakich wymaga co chwila jego dusza lub ciało i zginie niewątpliwie, jeżeli zupełnie sobie pozostawiony będzie. Potrzebowała tu więc pewnéj pomocy intelligencyja i wola, a tą pomocą jest czucie czyli czułość, budząca przykrość lub przyjemność wraz z działalnością instynktową, która się w skutek tego w nas rozwija. Oto jest opis postępowania zwykłego natury, chcącéj przyjść w pomoc słabości ludzkiéj, w spełnieniu naszego przeznaczenia. Jakikolwiek będzie przedmiot, przedmiot zmysłów lub intelligencyi, materyja lub duch, jeżeli tylko jest mi użyteczny, uczuwam za jego zbliżeniem i w jego obecności miłe wzruszenie, przyjemność, radość; a to, nie domyślając się jego użytku, bo go nie znam, a raczéj właśnie dla tego, że go nie znam, i że nie odkryję go nigdy lub téż zapóźno. Jeżeliby zaś był (również bez mojéj wiedzy) szkodliwy i niebezpieczny, cierpię w jego obecności, a przykrość żywsza lub słabsza, stosownie do wypadku ostrzega mnie o niewiadomém niebezpieczeństwie. Toż samo się dzieje, jeżeli zaniedbam lub opóźnię spełnienie jakiego czynu, potrzebnego bezpośrednio lub pośrednio do zachowania mojego bytu; wzbudza się podówczas we mnie uczucie niemiłe, które zaczyna się jakimś nieokreślonym niepokojem, daléj ten niepokój wzrasta i nakoniec zamienia się w troskę. Jeżeli pobudzony przykrością, czyn ten wykonam, natychmiast przyjemność następuje po przykrości. Tém uczuciem cieszę się tak długo, jak potrzeba; jeżeli ono się przedłuży zanadto i grozi,

w skutek powtarzania niebezpieczeństwem, wówczas przesycenie, niesmak, czyli znowu *przykrość* zmusza mnie do zaniechania tego. Słowem, dobremu stanowi i właściwemu kierunkowi moich zdolności, czy to w spoczynku, czy w działaniu, czy w odosobnieniu, czy w stosunkach z przedmiotami i okolicznościami zewnętrznemi, towarzyszy zawsze przyjemność. Jak również wszelki nieład we mnie, wszelkie występne użycie mojéj działalności, wszelkie niebezpieczeństwo mi grożące, objawia mi się przez cierpienie. Przykrość i przyjemność, oto są środki, jakich używa Opatrzność, ażeby nas wspomódz w naszych słabościach i zabezpieczyć nas od roztargnień i błędów. Zauważmy tylko doskonałość tych środków; rada, rozkaz nawet jasny i gwałtowny, nie zastąpiłyby tego; rady można nie usłuchać, wzgardzić rozkazem lub oprzéć się mu. Ale boleść, jestto coś tak natrętnego i tak nas tłoczy, iż koniecznie, chcemy się jéj pozbyć; a przyjemność, to powab miły i potężny zarazem, któremu cała siła najenergiczniejszéj woli często ulega.

Przykrość i przyjemność, rozmaite ich rodzaje i niezliczone stopnie, oto treść naszego czucia, oto wspólna cecha wszystkich jego objawów, oto element niezłożony, którego dopatrzymy zawsze, pod drogami najbardziéj skomplikowanemi. Do tego skutku ogólnego władzy czucia, łączą się w biegu życia pewne odcienia, rozmaite i nieskończone, pod któremi jednak widocznie i niezmiennie ukazuje się czucie, ponieważ pierwiastek czujący trwa w głębi tych pojawów i przeważa nad niemi. W mowie ludzkiéj znajduje się na wyrażenie tych odcieni czucia mnóstwo wyrazów, których znaczenie nie zawsze jest

bardzo ściśle określone, i które mogą nieraz zamienić się jedne na drugie, właśnie z powodu ich cechy wspólnéj, pojawiającéj się w każdym z tych rozmaitych stanów, przez te wyrazy oznaczonych. Tak np. przedmiot przyjemny, jeżeli go się nietylko czuje, ale zna, wzbudza w nas uczucie przychylności, zmieniające się stosownie do natury istot, do których się odnosi, nazwą zaś jego ogólną jest *miłość*; kochamy rzeczy lub osoby, nasze dobra czyli korzyści naszych rodziców i krewnych, pieniądze lub władze, a cóż wyraża to słowo jeżeli nie przyjemność, jaką w tém wszystkiém znajdujemy. Osoba jaka lub rzecz jest nam miłą; kiedy jest obecną, kochamy ją; kiedy się oddali, pragniemy jéj, pragnienie więc ma także swoje źródło w przyjemności. Jeżeli sądzimy, że przedmiot naszych życzeń będzie nam zwrócony, powstaje w nas uczucie *nadziei*, przeciwnie, jeżeli myślimy, że trzeba go się wyrzec, uczuwamy *żal*. Składając tak samo rozmaite żywioły przykrości, otrzymamy szereg równoległy uczuć złożonych, a wprost przeciwnych poprzednim; boleść np. w połączeniu ze znajomością przedmiotu, który ją zadaje, staje się *nienawiścią*, w oddaleniu przedmiot ten wzbudza *wstręt*, przypuszczając, że powróci, uczuwamy *bojaźń*, przekonani, że nie może wrócić, uczuwamy *spokój*. Uczucia te złożone, mają tyle odcieni, ile ma w sobie stopni stan czyli fenomen, z którego wynikają. Języki ludzkie posiadają szczęśliwe wyrazy na oznaczenie tych odcieni, np. zbytek obawy nazywa się *trwogą*, niezmierny żal *rozpaczą*. Jeżeli zaś stany te skutkiem przyzwyczajenia staną się trwałemi, wówczas przybierają miano *namiętności*.

Uczucie przyjemne lub przykre poprzedza rozmysł intelligencyi, ale to byłoby jeszcze niedostateczne; Opatrzność, która chciała za pomocą czucia dopomódz nam ku osiągnięciu naszego doczesnego celu, nie spełniłaby przez to swoich wszystkich zamiarów, potrzeba jeszcze było, aby to czucie wsparło wolą, zastąpiło w części usiłowanie a czasami nawet działało zupełnie za człowieka. Ku temu przeznaczone są własności pobudzające, przywiązane do uczucia radości lub boleści, które to własności stanowią drugą główną cechę władzy, przez nas opisywanéj. Radość lub przykrość, *porusza nas*, jak mówią, i nie jestto prosta przenośnia, ale raczéj nazwa dokładna faktu bardzo rzeczywistego i dobrze znanego. Jakoż wiemy, że każdy rodzaj przykrości lub przyjemności obudza czynność i spowodowywa w człowieku czyli w organach jego, a niekiedy w umyśle działania i ruchy szybkie oraz pewne, które wprost same prowadzą do celu. Niekiedy jestto tylko proste zapoczątkowanie i jakby zmuszenie do działania, wola wówczas musi być posłuszną i przyłączyć się do tych ruchów; niekiedy znów są to istotne działania, a tak szybkie i gwałtowne, że cała potęga woli nie wystarcza do ich powstrzymania. Przedmiot miły pociąga nas do siebie, przedmiot szkodliwy odpycha, uczucie potrzeby wprawia w ruch wszystkie sprężyny czynne naszéj natury, a tworzenie tego ruchu zależy albo od przyjemności, która go przedłuża, albo od przesycenia, które go zatrzymuje. Każdy odcień przyjemności lub przykrości ma tę siłę czynną i skuteczną, stanowiącą własność nieoddzielną od czułości czyli czucia i jedno ze znamion koniecznych jego natury. Ztąd to pochodzą (oprócz nazw

uczucia i namiętności, przez które oznaczamy cechę uczuciową tego porządku fenomenów) nazwy: *skłonności, instynktów*, *dążeń pierwotnych*, *usposobień*, *pożądań* i *bodźców*, które znów oznaczają stronę czynną całego porządku tych fenomenów. Trzebaż, jak to często czyniono rozdzielać te dwie rzeczy, uczucie i instynkt, mieścić w jednym szeregu faktów ludzkiéj natury, nasze skłonności, a w drugim nasze uczucia? Nam się tak nie zdaje, jakoż instynkt niczém inném rzeczywiście nie jest, jak działalnością spowodowaną, utrzymywaną lub powstrzymaną przez przykrość lub przyjemność, a z drugiéj strony każda sensacyja i każde poczucie porusza tę działalność, tak nazwaną instynktową. Są to więc pod rozmaitemi nazwami różne tylko przemiany tego samego faktu złożonego, są to momenta następujące po sobie, ale nierozdzielne, działania jednéj władzy naszéj natury. Również nie trzeba, (nadużywając także podziału) brać tego, co nazwaliśmy tutaj *dążeniami pierwotnemi*, za jakiś szereg fenomenów czyli zasad osobnych; za coś wyłącznego, mającego byt własny i niezależny od innych władz naszéj natury. Władze nasze *dążą* naturalnie ku swoim przedmiotom, dążą one tam, to jest, działają, zbierają się, zatrzymują, aby też przedmioty pochwycić. Oto jest fakt tendencyi czyli dążeń uważany w swéj prostocie; filozofowie wraz z ogółem ludzi zauważyli i uogólnili ten fakt, a wnioskując tutaj, jak zawsze z działania, o władzy działającéj, nadali oni téj władzy dążenia miano tendencyi czyli skłonności. Czémże ona jest w istocie? Oto siłą dążącą ku przedmiotowi a raczéj władzą, mogącą dążyć, np. organizm ludzki dąży ku pożywieniu, intelligencyja

ku prawdzie. Czynić więc z tendencyi coś osobnego, jest-to urzeczywistniać abstrakcyję.

Jednakże te uwagi nie znoszą téj prawdy, że działalność naszych władz istnieje w nich w potędze, pierwéj niż okoliczności zmuszą ją do objawienia się na zewnątrz. W tym to sensie można powiedzieć, że są w nas skłonności *wrodzone*, jak są idee wrodzone. I nie chcemy tu bynajmniéj zaprzeczać, że wyraz skłonność oznacza pewien tryb czyli stan szczególny *sui generis*, poprzedzający rozwinięcie władz ludzkich. Przyjemność lub przykrość są powodem tego rozwinięcia czyli działania, ale go nie stanowią, nie są jego przyczyną, często nawet skłonność tworzy przyjemność lub przykrość, stosowie do tego czy okoliczności odpowiadają jéj dążeniom lub przeciwnie. Jakkolwiek jednak zechcemy uważać nasze poruszenia instynktowe, czy jako przyczyny, czy jako skutki przyjemności lub przykrości, są one jednak zbyt ściśle związane z temi ostatniemi, abyśmy mogli uwolnić się od opisania ich w rozbiorze władzy czucia. Działanie instynktu wzięte samo w sobie jest bezwolne; rozpoczyna się pod wpływem przyjemności lub przykrości, któréj odsunąć nie jestem w stanie. Skoro raz się zacznie, działalność ta trwa i rozwija się, a nawet kończy we mnie bez przyłożenia się mojego i jakby pomimo mnie; niekiedy mieszam się do tego, wpływam na to i zawsze prawie mogę tu dołączyć postanowienie mojéj woli, które albo wzmaga tę działalność, albo dąży ku jéj wstrzymaniu. Ale czyliż nie pojawiają się popędy tak nieprzewidziane i szybkie, uniesienia gwałtowności tak mimowolne, iż czyn spełnia się, zanim zdołałem wpłynąć na niego lub stoi dokonany przedemną, a ja nie mogłem prawie przeszkodzić jego spełnieniu. W każdym zaś razie, czy wpływała moja wola lub nie, zachowuje się instynktowy charakter czynu namiętnego; bo wszakże tam, gdzie usiłuję sprzeciwić się i wstrzymać działalność, jestem widocznie różny od niéj.

Powtóre, czynność instynktowa jest zawsze bezwiedna i ślepa, jestem jéj wprawdzie obecny w przeświadczeniu mojém, ale na tém się wszystko ogranicza: nie powstaje ona z mojéj rady, ani z mojéj woli. Późniéj dopiéro, kiedy sobie utworzyłem już wyobrażenie skutku téj działalności bezwolnéj, w danym wypadku mogę usiłować powtórzyć ją stosownie do mego upodobania. Ale w instynkcie samym nie ma rozmysłu, i trzeba było choć raz ujrzéć pojawienie się jego bezwolne, doświadczyć z tego powodu przyjemności lub przykrości, aby módz następnie wpływać nań wolą. Uważane więc czucie samo w sobie jest bezinteresowne; w skłonnościach naszych, dążących bezpośrednio ku naszemu dobru i ku naszéj korzyści osobistéj, nie ma egoizmu, bo nie ma wyrachowania, ale téż nie ma nic więcéj, nie ma téj prawdziwéj i szlachetnéj bezinteresowności, która nie zasadza się jak w obecnym wypadku na braku wyrachowania, ale owszem, dobrowolném i rozmyślném poświęceniu swego interesu.

XIII.

O poczuciach i skłonnościach odnoszących się do naszego ciała.

Czułość wspiera człowieka w spełnianiu jego przeznaczenia; owóż to przeznaczenie jest bez wątpienia prostém i jedném w gruncie, ale człowiek nie może go dosięgnąć bez współdziałania wszystkich sił jego natury, i bez tysiącznych działań, do których potrzeba mu rozmaitych narzędzi i rozmaitych przedmiotów. Każde z tych działań ma swój cel własny, i każda z tych sił swoją szczególną funkcyją; a jakkolwiek, ze względu na cel główny i ostateczny życia, są to tylko środki, uważane jednak same w sobie, stanowią zarazem cele szczególne i rozmaite, na które rozdziela się doczesne przeznaczenie istoty ludzkiéj. Uczucia nasze i skłonności odpowiadają téj rozmaitości, i tyle jest ich rodzajów, ile jest elementów naszéj natury, powołanych do współdziałania w naszém życiu, i ile każdy z tych elementów ma działań do spełnienia i celów szczególnych do osiągnienia, aby przez to cel ostateczny został spełnionym. Zastosowane one są do tego z cudowną dokładnością, tak co do liczby, jak téż co do natury i stopnia.

Zaczniemy od tych, które się odnoszą do naszego ciała: ciało nasze nie jest nami, cel jego nie jest naszym ostatecznym celem, dobro jego nie jest najwyższém naszém dobrem; jednakże ono ma związek z tym celem, może mu pomódz lub szkodzić. Dobry stan naszego ciała w okolicznościach obecnych, jest warunkiem życia i zdrowia istoty umysłowéj i moralnéj w nas. Dobrze jest być uczonym, pięknie być cnotliwym; powinnością jest służyć swojéj rodzinie i swojéj ojczyznie: ale aby to można uczynić, trzeba żyć. Czuwanie zaś nad naszém ciałem jest zadaniem trudném, drobiazgowém, odnoszącém się do każdéj chwili życia; przechodzi ono granice przezorności, do jakiéj zdolny jest nasz umysł, a wola nasza nie może często podołać potrzebnym staraniom. Ztąd to pochodzi, że Opatrzność obdarzyła nas pewną liczbą instynktów i pragnień zmysłowych, przez które, utrzymanie, zachowanie, rozwinięcie i obrona ciała naszego są zapewnione. Instynkta te, raczéj i skłonności są bardzo żywe, chociaż nie należą do najszlachetniejszych, natura bowiem dając im ten stopień żywości, miała na widoku ważność przeznaczenia, jakie spełniają w zachowaniu życia człowieka. W opisaniu tém nie będę się zatrzymywał nad oznaczeniem dokładném tego, co odnosi się do duszy człowieka. Rozróżnienie to łatwém jest do uczynienia. Uczucia przyjemności i przykrości, stanowią w tych pojawach jedyny pierwiastek prawdziwie psychologiczny, spowodowane są jednak pewnemi stanami organicznemi, i nawzajem tworzą w ciele i w człon-

kach poruszania, których naturę nie zawsze ściśle można oznaczyć, chociaż ich opis dokładny należy do fizjologii.

1. Substancyja naszego ciała zużywa się ciągle, potrzeba ją odnawiać peryjodycznie i zaopatrzać stosownie do ubytku. Otóż konieczności téj i miary w tém działaniu, oraz środków właściwych, człowiek — dziécię nie zna wcale, człowiek —.dorosły nie zna dostatecznie, a gdyby nawet znał, nie zawsze ustrzegłby się zapomnienia, nierozwagi lub lenistwa w tym względzie. To też ile razy ciało wyczerpane potrzebuje posiłku, doznajemy szczególnego cierpienia, które nazywa się głodem i pragnieniem, i które ostrzega nas o konieczności odżywienia. Kiedy zaczniemy to odżywianie, przyjemność, która mu towarzyszy, zatrzymuje nas przy téj czynności; skoro ona staje się zbyteczną i szkodliwą, przesycenie odciąga nas od niéj. Co do wyboru żywności, i ten nie jest pozostawiony naszemu doświadczeniu, któreby mogło narazić nas na wszelkie niebezpieczeństwa, zanimbyśmy zdołali być dostatecznie nauczeni. Natura dała nam w tym celu przyjemność lub przykrość smaku lub węchu, ogólnie mówiąc, wyjąwszy szczególnych nałogów, można utrzymywać, że co odpowiada tym dwom zmysłom, stanowi pożywienie zdrowe, co jest im przeciwne, stanowi truciznę. Oto jest strona uczuciowa; teraz uważmy stronę czynną fenomenu. Dziecię dręczone głodem wyraża swoją boleść krzykiem. Cóż mówi ten krzyk? ono nie wie o tém, ale natura, która go w niém wzbudza, wie niejako za niego; krzyki te bowiem wywołują troskliwość i starania matki. Że zaś człowiek dorosły również w obec

niebezpieczeństwa wydaje krzyk przestrachu, dzieje się to widocznie dla tego, iż ludzie powinni wspomagać się wzajemnie, odbierać i dawać ratunek, jakiego krzyk ten wzywa. Ale wróćmy do dziecięcia: płacz jego przywołał pomoc; skoro zbliżymy posiłek do jego ust, natychmiast objawią się poruszenia, następujące po sobie z najdoskonalszą dokładnością. „Ssać i połykać, mówi Reid, są to działania bardzo złożone. Badacze anatomii wyliczają blisko trzydzieści par muszkułów użytych do ssania, a każdy z tych muszkułów zależy od swego nerwu, i może tylko działać za jego pośrednictwem. Działania tych muszkułów i tych nerwów nie są jednoczesne, te ostatnie muszą się poruszać w pewnym porządku, a ten porządek niemniéj jest koniecznym, jak samo działanie. To następstwo porządne ruchów spełnia się podług prawideł sztuki najwytworniejszéj, a spełnia się u dziecięcia, które nie posiada ani sztuki, ani doświadczenia, ani przyzwyczajenia.” Rozum w człowieku dorosłym porządkuje czynność odżywiania, a cywilizacyja oszczędza mu trudów w spełnieniu tego aktu; ależ w ludnościach dzikich czyż nie postrzegamy téj niespokojności instynktowéj, którą okazuje zwierzę, kiedy biegnie za wyszukaniem sobie zdobyczy?

2. Ciało nasze wystawione jest na tysiączne niebezpieczeństwa i zagrożone nieprzyjaciołmi, w każdéj chwili zgnieść je mogą potęgi natury, a nadto nosi ono w sobie zaród nieporządków często śmertelnych, które nazywają się chorobami. Jakże więc broniłby się człowiek przeciw nieprzewidzianéj napaści, która naciera na

niego, zanim umysł pomyśléć o niéj zdołał, i zanim wola mogła nakazać poruszenie oporu lub ucieczki? A szczególniéj, jakże on uchroni się od tego nieprzyjaciela wewnętrznego, który go niszczy skrycie i bez jego wiedzy? On go nie widzi, ale dla tego właśnie natura chciała, aby go czuł. Każdy nieporządek ważniejszy organizmu objawia się przez cierpienie szczególne, a przynajmniéj przez pewną niemoc, która nas zmusza do wstrzymania się i spoczynku; każde gwałtowne uderzenie naszego ciała obudza ból ostry, w skutek którego zwracamy naszą uwagę i nasze starania na część zranioną. Człowiek jaki np. napadnięty został nagle i natychmiast chociaż nie wie jeszcze, zkąd pochodzi napaść, czy jest prawdziwą lub udaną; chociaż nie zna; co czynić trzeba, aby ją usunąć, natychmiast, mówię, całe jego ciało pod wpływem gwałtownego uczucia trwogi, przysposobiło się do obrony. „W obec niebezpieczeństwa, mówi Reid, ciało się ustawia bez współudziału naszéj woli i myśli w pozycyi najwłaściwszéj do usunięcia złego, lub do zmniejszania go. I tak zamykamy oczy, kiedy coś im grozi, schylamy głowę dla uniknienia ciosu, czynimy nagłe usilowania dla utrzymania równowagi, kiedy zagrożeni jesteśmy upadnięciem. Ruchy te zapobiegają wielu niebezpieczeństwom, którym nie mógłby zapobiedz nasz rozum; do téj to saméj zasady możemy odnieść wszystkie nasze trwogi instynktowe. Człowiek np. lęka się samotności i ciemności, robią one mu przykrość, uważa na każdy hałas, budzi go najmniejszy szmer, gdyż w istocie wśród cieniów nocy, większa liczba niebezpieczeństw mu zagraża, a w odosobnieniu nie może spodziewać się pomocy przeciw swo-

im nieprzyjaciołom. Ale wszystkie te niezliczone trwogi przewyższa trwoga śmierci; kochamy bowiem życie i pragniemy go zachować: chory woli trwanie najdłuższe swoich cierpień nieuleczonych, niż śmierć łagodną a nagłą, więzień pragnie przedłużenia najtwardszéj niewoli, nędzarz trwania swoich nędz i prac niewynagrodzonych (*). I tak było potrzeba; inaczéj bowiem, troski i trudy życia doczesnego byłyby zniechęciły ludzi. Obowiązkiem wprawdzie jest naszym stawić im czoło; stworzeni jesteśmy na to, aby walczyć z odwagą, ale czyż rozum potrafiłby nam to zawsze wmówić; Bóg chciał, żeby nawet wówczas, kiedy rozum milczy, wyroki jego się spełniały, i dla tego przywiązał nas do życia najpotężniejszemi węzłami.

3. Wskazaliśmy środki, które zachowują nas w teraźniejszości, ale któż nam zapewni przyszłość. Nieurodzaj nastąpi po urodzaju, głód po obfitości, fortuna jest zmienną, człowiek nieprzezorny, a przezorność jakże wiele nas kosztuje, i któż nas zapewni, że żyć będziemy jutro. Tak rozumuję, ale natura przezorna za mnie, silniejsza niż moje próżne rozumowania, pobudza mnie do zbierania zapasów i kapitałów. Ona to czyni, że mi przyjemnie jest nabywać i posiadać, choćbym nawet nie używał. Skąpstwo jest najlepszym dowodem téj skłonności, gdyż

(*) ..... Qu'on me rende impotent,
Cul-de-jatte, goutteux, manchot, porvu qu'en somme
Je vive, c'est assez.
La Fontaine.

ona jest jéj nadużyciem, a właśnie wszystkie usposobienia naszéj natury tém lepiéj się uwydatniają, im więcéj są do ostateczności posunięte. Cała zaś radość skąpca odnosi się do posiadania swego skarbu. Nie idzie mu bynajmniéj o używanie, ani o znaczenie, jakiego powodem mogą być pieniądze; on tylko cały zatapia się w uczuciu własności. Dosyć mu na tém, że posiada; i będzie szczęśliwy, aby tylko zachował swój skarb. On nie wyrozumował swoich widoków; oparł się tylko na instynkcie zachowania, rozwijając to do zbytku, co w miarę rozwinięte staje się dobroczynném dla człowieka.

O uczuciach i skłonnościach, stanowiących przyrodzoną pomoc umysłowego i moralnego życia.

Dusza wyższą jest od ciała; ma nieskończenie wyższe przeznaczenie, którego warunkiem podrzędnym w doczesném życiu jest zachowanie ciała; przeznaczenie to duszy streszcza się w odkrywaniu prawdy i spełnianiu dobra. Człowiek stworzony jest do wiedzy i sprawiedliwości i nie może żyć, nie używając choć cokolwiek jednéj i drugiéj. Otóż ani praca umysłowa, ani wierność obowiązkom nie są rzeczą łatwą. Wprawdzie możemy, ulegając słabości naszéj, przenieść rzeczy podrzędne nad wyższe i zapomnieć o świętości obowiązku, zapoznać ważność nauki; wola nawet może słabnąć w poszukiwaniach naukowych, w dążeniach do celów moralnych. A wówczas cóżby się stało, oto poniżyłaby się w nas istota moralna, a może nawet zupełnie zamarła; dzieło Boskie zostałoby zniszczone w najpiękniejszéj swéj części. Aby usunąć to niebezpieczeństwo, zapobiedz niewiadomości i przeszkodzić

rozszerzeniu się zarazy występku, potrzeba było, aby nauka i cnota zostały naszemu sercu miłemi. I dla tego Opatrzność zaopatrzyła je w urok może nie tak potężny, ale słodszy jeszcze, jaki w przedmiotach zmysłowych pociąga ciało; ona nas ku nim skłania i przywiązuje do nich rozkoszą nie tak żywą, ale delikatniejszą, czystszą i trwalszą, jak wszelkie inne słodycze.

1. „Wszyscy ludzie mają przyrodzoną chęć wiedzy." Mówi Arystoteles, charakteryzując temi słowy, we wstępie do *Metafizyki*, te siły instynktowe, które wywołują, potęgują i podtrzymują wszystkie wielkie przedsięwzięcia naukowe. Tajemnica pobudza nas i drażni. Niewiadomość jest męką; przeciwnie, poznanie i możność zdania sobie sprawy z czego, daje nam radość. Pragnienie to można orzec mianem ciekawości; ciekawość ta stopniuje się; przedmioty jéj są rozmaite ze względu ich natury i ważności: niekiedy ściąga się do rzeczy niegodnych, ale zarówno wznieść się może i do szczytnych. Lecz jakkolwiek kierowana, czy żywa, czy słaba, ciekawość ta wspólna jest wszystkim ludziom. Ona to objawia się już w dzieciach przez te nieustanne zapytania, któremi one nas zarzucają: ona to jeszcze działa w niespokojném ubieganiu się za nowinami, tak cechującemi niektórych ludzi; ona to nakoniec utrzymuje uczonego wśród bezsennych nocy, jużto w badaniu starożytności dziejowych, jużto w rozwiązywaniu naukowych zagadnień, jużto w śledzeniu tajemniczych dróg natury. Ją znajdziemy w każdéj z nauk, którą geniusz ludzki utworzył. Zresztą nic ma w niéj żadnego wyrachowania, jak we wszystkich prawdziwych i pierwotnych skłonnościach naszéj natury. Czyż nie wiemy, jak wielu bezinteresownych zwolenników ma nauka, rzekłbyś nawet, jak to szczytnie powiedział Arystoteles, że godność jéj zwiększa się w miarę, jak mniéj wydaje korzyści i mniéj jest praktyczna. Cóż znaczą zresztą te małe zaszczyty lub nędzne zyski, jakie przynosi nauka w porównaniu trudów, na jakie wystawia. Gdybyśmy widzieli jaką rachubę w poszukiwaniu prawdy, byłaby to rachuba bardzo niezręczna; samolub mający cokolwiek rozsądku, przełożyłby bezczynność i spoczynek nad zysk tak ciężki i tak wątpliwy.

Jak boleść i głód wyzywa i wprowadza w ruch działalność fizyczną, tak przykrość niewiadomości, wstrząsa umysł i zwraca go niekiedy z nadzwyczajną potęgą na jeden nieznany przedmiot. Patrzmy na tego matematyka, zajętego rozwiązaniem jakiego zagadnienia; on już nic prócz tego nie widzi, nic nie słyszy. Nadaremnie tysiączne zewnętrzne powody usiłują go rozerwać, on je odpycha jak natrętne błagania, i powraca po krótkiéj przerwie do przedmiotu swoich upartych rozmyślań. Wkrótce trudność zaczyna się rozjaśniać, podwaja uwagę, ożywioną nadzieją rychłego rozwiązania, nakoniec gdy dopnie celu, radość jego jest bez granic. Taki to jest ten pojaw nazwany dobrze *uwagą mimowolną*. Wola w istocie nic tu nie znaczy; gdybyśmy w takim razie umysł nasz zwrócić gdzieindziéj chcieli, trzebaby do tego wielkich wysileń, które często pozostałyby bezskuteczne, tak dalece myśl upornie zwraca się sama przez się do przedmiotu, który ją pociąga. Czytelnik zajęty książką, w któréj pobudzona ciekawość zręcznie jest utrzyma-

ną, zapomina o swoich interesach i o swoich obowiązkach; dobrowolne skupienie umysłu bywa nużącém, mimowolna działalność intelligencyi, staje się przyjemnością. Tamtą daliśmy wolno, usuwamy ją zatém, kiedy nam się podoba; ale ta idzie sama przez się, spowodowana przykrością, utrzymywana przyjemnością: nie możemy położyć jéj kresu, aż kiedy przesycenie i niesmak dadzą nam się uczuć.

Chęć wiedzy i ta działalność, jaka z niéj powstaje, są przywilejem każdego wieku. Ale w dzieciństwie tylko budzą razem z nieustannemi pytaniami, które są ich cechą, szczególne poruszenie umysłu, to jest czyn samodzielny *uznania* słów słyszanych i wszelkiéj instrukcyi, popartéj powagą wieku albo jakąkolwiek inną wyższością, rzeczywistą lub pozorną. I to właśnie nazywają *instynktem łatwowierności*. O jakże on jest potrzebny dziecięciu, które mając dużo do nauczenia się, a mało siły i czasu do rozważania, powinno wierzyć na słowo cudze! Przypuśćmy, że zamiast téj naiwnéj łatwowierności dziecięcia, znajdujemy niedowierzanie podejrzliwe wieku dojrzałego; cóż się wówczas stanie z edukacyją, byłażby ona podobną: oportet discentem credere. Po za zakresem dzieciństwa łatwowierność nie jest już potrzebną, owszem mogłaby się stać szkodliwą, dla tego kończy się wraz z tym wiekiem. Po pierwszych latach życia żaden ślad jéj już nie pozostaje, lud tylko prosty, wyrażający w każdym narodzie jakby wieczne dzieciństwo, zachowuje to usposobienie.

Najważniejsze nabytki umysłowe na mało się przydadzą, jeżeli są wyłączne. Umysł musi zyskiwać nietylko

pod względem głębokości, ale i pod względem obszerności. Trzeba, żeby wszystkie jego władze rozwijały się zarówno i w miarę. Téj potrzebie zaradziła jeszcze Opatrzność, dając nam miłość nowości. Nowość podoba się przez to samo, że jest nową, najgodniejszy naszéj ciekawości przedmiot, najbardziéj zajmująca nauka, widok pełen uroku, wszystko to męczy nas i nudzi, jeżeli zbyt często się powtarza. Wówczas lubimy zmieniać widok, naukę i przedmiot, choćbyśmy mieli nawet otrzymać gorsze za lepsze. Intelligencyja jednak nasza korzysta z téj zmienności naszych gustów, zbogaca się nowemi ideami przez tę rozmaitość zastosowań jéj działalności, do jakiéj daje powód nasza niestałość.

Cóż jeszcze powiemy? Oto, że nie ma tak małéj władzy umysłu, któréjby działanie wolne i łatwe nie stawało się dla nas źródłem przyjemności, utrzymującéj nawzajem czynność myśli. „Percepcyje nasze, mówi Arystoteles w dziele powyżéj cytowaném, są nam przyjemne same przez się, niezależnie od ich pożyteczności, mianowicie percepcyje wzroku. Wzrok bowiem lepiéj, jak wszystkie inne zmysły, daje nam poznać przedmioty i wykazuje tysiączne ich różnice." Lubimy uchwycać podobieństwa rzeczy, lubimy szukać praw, na których oparte są fenomena, naturalny popęd pociąga nas do uogólniania i indukcyi, chociażby nawet bezzasadnéj, i ztąd to pochodzi niebezpieczeństwo analogii, o którém tak dużo mówią, a którego tak trudno uniknąć. Radość Archimedesa przebiegającego ulice Syrakuzy w skutek naukowego odkrycia jest bardzo prawdopodobném, chociaż nieudowodnioném historycznie podaniem. Tu jeszcze do-

dajmy do tych sprężyn umysłowych, wytworne rozkosze, jakich uprawa sztuk pięknych i literatury, oraz rozważanie ich arcydzieł staje się powodem.

2. Takiemi to pociągami Bóg przywiązuje nas i zachęca do dobra, zmniejsza trudność poświęcenia i łagodzi trudy przywiązane do spełnienia obowiązku. Naprzód jestto fakt dość znany, i ile razy tylko dobrze postąpipimy, czujemy radość wewnętrzną, pełną słodyczy i pokoju; przeciwnie, kiedy jesteśmy występni, pierwszą naszą karą, poprzedzającą wszelkie inne, jest wyrzut sumienia. Ale występek sam przez się jest nam niemiły, nie potrzebujemy go spełnić, aby uczuć wstręt ku niemu, sama myśl tych zbrodni straszliwych, za które prawo ściga ciężką karą, dreszczem nas przejmuje, a to tak dalece, iż nie możemy inaczéj pojąć zbrodniarza, jak przypuszczając w nim jakąś dziką apatyję, albo chwilę szaleństwa, aby zdołał zwyciężyć te najpotężniejsze i najzbawienniejsze wstręty natury ludzkiéj. Przeciwnie, cnota uśmiecha nam się w idei; występni nawet ludzie układają plany dobrego postępowania, które mają dla nich urok najsłodszych marzeń.

Lecz brzydkość występku i piękność cnoty, poruszają nas głównie, kiedy je widzimy w czynach innych ludzi: wówczas uczucie przybiera nazwy szacunku lub pogardy. Niechby np. w obec jednego z tych szlachetnych poświęceń, które czynią zaszczyt ludzkości, stanęło zgromadzenie ludzi, złożone z elementów najróżnorodniejszych, z istot dobrych i złych, ciemnych i wykształconych, młodych i starych — wszyscy oni wzruszą się

zarówno, a uwielbienie ich dochodzące do najwyższego stopnia zapału, przemówi przez oklaski albo przez łzy rozczulenia. To samo powtórzyłoby się na sam opis takiego czynu, to samo powtarzają tłumy codzienne w teatrach, złorzecząc występnemu, którego poeta uwydatnił talentem swoim, a otaczając jak najgorętszém współczuciem bohatera wspaniałego lub uczciwego. Opatrzność więc obdarzyła wszystko, co jest szlachetne i zacne, szczególnym urokiem, który nas pociąga, a raczéj obdarzyła nas, pociągiem prowadzącym ku wszystkiemu, co piękne i zacne. Ona chciała, aby serca nawet występne ulegały potędze tego uczucia: co takowe przebaczają sobie, tém gardzą w innych, oddając hołd mimowolny sprawiedliwości, równie przez tę pogardę dla złych, jak przez uwielbienie dla dobrych.

Szacunek wyraża się przez pochwałę, a pogarda przez naganę, niczego też nie lękamy się tyle, jak nagany bliźnich, a przeciwnie nic nam takiéj nie robi słodyczy, jak pochwała. Od dzieciństwa lubimy, żeby nas chwalono; nagana zaś jest dla wszystkich w każdym wieku rzeczą przykrą i niejako karą. Nadzieja czci publicznéj więcéj niezawodnie zrodziła pięknych czynów, niż samo uczucie obowiązku, a z drugiéj strony bojaźń pogardy skuteczniéj i więcéj przeszkodziła złemu, jak groźby prawa. Nie działa już tu sama czysta miłość cnoty, lecz raczéj jestto pragnienie pochwały, żądza reputacyi, dążenie za rozgłosem, a w wyższym porządku jestto miłość sławy. Od ostatniego tego stopnia instynkt ten schodzi do najniższych, zadowalnia się z pochwał najpospolitszych i najmniéj zasłużonych. Dary natury, przymioty, w któ-

rych najmniéj mamy zasługi, budzą naszą próżność, a kiedy one staną się przedmiotem pochwał, cieszymy się, jak gdyby były naszém dziełem. Pragnienie to wyradza się niekiedy w namiętność egoistyczną i wyłączną, tak dalece, iż niektórym ludziom zdaje się, że nikt inny oprócz nich chwalonym i uczczonym być niepowinien. Rzekłbyś, że wówczas zabierają im jaką część własności, popełniają kradzież. Jestto wyrodzenie się skłonności, o któréj mówimy, zboczenie jednéj z najpiękniejszych zasad naszéj uczuciowéj natury. Wspominam tu właśnie o tych nadużyciach, o tych śmiesznościach, aby lepiéj uwydatnić samo usposobienie i wykazać jego przyrodę instynktową, mimowolną. Jednakże któż nie wie, że to samo usposobienie, zatrzymane w granicach umiarkowania, a mianowicie skierowane ku sławie uczciwéj i zasłużonéj, staje się bodźcem wielkich czynów.

Wymienimyż tu jeszcze obok tych skłonności czysto ziemskich, ów wielki bodziec życia pobożnego, miłość Boga. Rozum nasz zna Go, czucie nasze adoruje Go. Ze wszystkich uczuć ludzkich jestto niezaprzeczenie najszczytniejsze ze względu na swój przedmiot, najsłuszniejsze i najbardziéj zdolne zapełnić duszę człowieka; nie duszę znikczemnioną i pospolitą, lecz duszę np. takiego Fenelona. Mistycy są nam tu dowodem; oni całą istotę swoją włożyli w to najwyższe pragnienie boskości, opisali nieporównaną swoją wymową słodycze téj wewnętrznéj kontemplacyi i tych niepojętych zachwytów. W ich to dziełach możemy badać dzieje tego pragnienia, złożonego przez Stwórcę w duszę człowieka, tam zrozumiemy Jego potęgę, ale zarazem przypatrzymy się zboczeniom, do których nieraz daje powód (*).

Byłoby tu miejsce właściwe mówić o *pięknie*, jeśli jak sądzimy, fakt psychologiczny, jaki to słowo wyraża, jest tylko następstwem złożoném ze współdziałania intelligencyi i czułości w niektórych czynach. Człowiek, jako istota rozumna, zdolnym jest rozpoznać prawdę, obliczyć siłę, rozwikłać mądre zastosowanie środków do celu, w dziełach przyrody i sztuki ocenić harmoniją i porządek, rozróżnić dobre od złego. Znając te wszystkie rzeczy, cieszy się niemi także, gdy je spotka istniejące w wysokim stopniu doskonałości; zachwyca się prawdą; wielbi siłę niepospolitą, bądź w porządku fizycznym, bądź w moralnym; lubi we wszystkiém harmoniją; widok machiny dobrze zbudowanéj a bardziéj jeszcze cudowny obraz harmonii świata, napełnia go radością; wielkie poświęcenie budzi w nim cześć, a widok dobra spełnianego z wytrwaniem jest mu źródłem rozkoszy. Wówczas to i wówczas tylko, mówi o każdéj z tych rzeczy, że jest *piękną*, a niekiedy *szczytną*. Odsuńmy te poruszenia czułości, a bę-

(*) Tutaj autor dotyka najwyższego znaczenia uczucia w człowieku. Podług zasad wielkich religijnych myślicieli, miłość objawiająca się w tysiącznych dążeniach człowieka niższych i wyższych, jest w gruncie dążeniem jednem i tém samém, to jest pragnieniem dobra, które istotnie i prawdziwie znajduje się tylko w Bogu i jest Nim. Instynkta te czyli skłonności, w których autor widzi dobroczynne usposobienia, dane przez Opatrzność dla rozmaitych celów moralnych; instynkta te, mówię, w ostatecznem swojém znaczeniu są tylko w duchowéj naszéj naturze, pragnieniem przedmiotu odpowiedniego jéj godności. P. T.

dziemy jeszcze zdolni znać to, co znamy: ale słowa wyrażające uczucie piękna znikną z mowy naszéj. Czémże jest zatém piękno? jestto w rzeczach: albo porządek, albo potęga; w czynach ludzkich: albo siła, albo wspaniałomyślność; słowem, ten lub ów przymiot miarę zwyczajną przechodzący; a to wszystko uczute i uznane jednocześnie, słowem, rozkosz doskonałości. Tak przynajmniéj pojmujemy teoryją piękna i taką rzucamy tu w kilku rysach, poddając ją pod rozwagę i krytykę umysłów myślących.

XIV.

O uczuciach społecznych i uczuciach rodzinnych.

Łatwo dziś wykazać w sposób niezaprzeczony korzyści społeczeństwa i usprawiedliwić fakt jego istnienia. Czegoby nie dokonał jeden, dokona wielu razem. Związek społeczny jest warunkiem postępu. Jestto pole potrzebne do rozwinięcia moralności ludzkiéj. Spostrzegamy to jasno, a doświadczenie potwierdza nam to codziennie. Ale człowiek zanim przyszedł do tego doświadczenia, żyjąc w stanie barbarzyńskim i w odosobnieniu, byłże zdolnym wznieść się do tych prawd, które nam dziś tak łatwo przychodzą? Czyliż widok nędz nieodłącznych od stanu barbarzyńskiego i przeczucie korzyści związku, skłoniły ludzi zrazu rozproszonych do łączenia się w społeczeństwa i rodziny? Gdyby tak było w istocie, dla czegóż nie dostrzegamy w najdawniejszych tradycyjach, żadnych śladów pierwotnego odosobnienia, skoro pomoc rozumu nie mogła tu działać od razu. Czyżby społe-

czeństwo nie przechodziło w takim razie kolei tworzenia się i niszczenia na przemian? Rozumowanie w rzeczy saméj nie zawsze do jednych doprowadza wniosków, a w obliczeniu zysków i strat, korzyści, jakie stan społeczny przynosi, i ofiar, jakich wymaga, szala mogła się przechylić raz na jedną, to znów na drugą stronę. Według wypadku rozumowania, ludzie byliby się zawiązywali w społeczeństwa lub ociągali z tym związkiem; a utworzywszy raz stan społeczny, byliby go rozwiązali, aby odtwarzać na nowo. A jednak rzecz się ma inaczéj: społeczeństwo jest faktem tak dawnym jak świat, a stan pierwotny, to idealny wymysł ośmnastego wieku. Gdziekolwiek byli ludzie od najdawniejszych czasów, widzimy ich połączonych i stowarzyszonych. Bóg albowiem nie pozwolił, aby nasz leniwy rozum wymyślił, a nasza słaba wola ugruntowała tak konieczną instytucyję. Jedynie tylko pod wpływem instynktu, poprzedzającego refleksyją, a silniejszego i prostszego od niéj, utworzyło się społeczeństwo; a raz utworzone jedynie tylko przez właściwe instynkta utrzymało się, uorganizowało, obroniło. Czy się zaczyną od rodziny lub nie, mało na tém zależy; ale powiem naprzód kilka słów o tém małém społeczeństwie, które istnieje w wielkiém.

1. Ile jest związków wzajemnych pomiędzy członkami rodziny, tyle jest wyłącznych uczuć, które ich łączą i skłaniają do oddawania sobie zobopólnych przysług, jakie winni jedni drugim. Co więcéj, uczucia odpowiadają siłą ważności tych posług. Z tego względu uczucie rodzicielskie powinno być i jest w rzeczy saméj najpotężniejszém ze wszystkich; nikt bowiem nie potrzebuje takiéj pomocy jak dziecię, dla tego uczucie to zasługuje, aby je odróżnić od innych i przytoczyć tu jako przykład.

Cóż jest wątlejszego od życia małego dziecięcia? jakichże pilnych i uciążliwych wymaga starań? A jednak żadna matka nie usuwa się przed trudném zadaniem pierwszego wychowania. Wszakże nie zasługa dziecka skłania ją do tego i utrzymuje na téj drodze; w tym wieku może być tylko zasługa urojona, a czucie poprzedza ją lub stwarza. Interes nie skłania jéj także, albowiem możnaż porównać trudy poświęcenia macierzyńskiego z wątpliwą korzyścią, jaką przyniosą może, jeżeli przedwczesna śmierć, jeżeli niewdzięczność dziecka, zupełnie ich nie udaremnią? Nakoniec powinność, nie jest tu wyłącznym bodźcem; głos jéj bowiem nie zawsze tak silnie przemawia i nie tak powszechnie jest słuchany; wreszcie występek równie jak cnota, a lekkomyślność zarówno jak rozwaga, ulegają potężnemu wpływowi miłości macierzyńskiéj. Instynkt przeto jest źródłem tego uczucia tak głębokiego i téj niezmordowanéj troskliwości. Główną cechą jego jest zawsze lekkie zaślepienie. Dziecko najniekształtniejsze, jest zawsze najpiękniejszém w oczach matki; a przynajmniéj, jeżeli wady zanadto są widoczne, aby je nawet miłość macierzyńska osłonić mogła, znajdzie ona za to w czém inném dostateczne zadosyćuczynienie; w braku zalet rzeczywistych, doda urojonych upośledzonemu dziecku; a po obliczeniu dodatnéj i ujemnéj strony, będzie to zawsze w jéj oczach najlepsze z dzieci.

2. Wielkie społeczeństwo tworzy się pod silnym wpływem ogólnego instynktu, który pcha człowieka ku człowiekowi i daje mu czuć przyjemność w towarzystwie bliźnich, niezależnie od wszelkiego interesu osobistego, i wtedy nawet, kiedy nie oczekuje od nich żadnéj pomocy, kiedy nie może wyciągnąć ztąd najmniejszéj korzyści. Samotność ciąży nam; ona podwaja karę niewoli. Mieszkania ludzkie skupiają się zwykle na jednym punkcie ziemskiéj przestrzeni, i wszędzie są miejsca zgromadzeń, gdzie tłumy napływają, bez pożytku dla nikogo, jedynie tylko dla przyjemności, aby się znaleźć razem. Człowiek więc jest zwierzęciem społeczném przez instynkt a nie przez rozum; chodzi on zawsze gromadnie; z tych gromad czyli pokoleń, tworzą się pomału ludy i narody, a z postępem cywilizacyi, wzrasta zawsze uspołecznienie.

Harmonija jest konieczną do utrzymania społeczeństw; nie trzeba, aby sprzeczności zanadto były ostre; przeciwnie, trzeba pewnego podobieństwa w obyczajach i zwyczajach, pewnéj równości usposobień uczuciowych, między jednostkami razem żyjącemi. Do ustanowienia téj równości i tego podobieństwa, dążą instynkta naśladowania i sympatyi. Człowiek z natury naśladuje drugich. Przejmujemy ton, sposób mówienia, zwyczaje ludzi, z któremi żyjemy; a dziecko uczy się raczéj przykładem, niż przez reguły i rozumowania. U dziecka nawet naśladowanie jest źródłem przyjemności, stanowi bowiem główną treść jego zabaw. Z drugiéj strony, wszystkie uczucia ludzkie, okazywane na zewnątrz, są wrażliwe i wzmagają się w miarę, jak je podziela większa liczba ludzi. Gdyśmy weseli, czujemy zmniejszającą się wesołość naszą, na widok smutnych twarzy; gdyśmy smutni, rozweselamy się w pośród wesołych osób. Ponieważ każdy doświadcza w równy sposób skutków téj działalności, tworzy się zatém w zgromadzeniu ludzi, w pośród usposobień uczuciowych najodmienniejszych z natury, pewien rodzaj równowagi, bez któréj uspołecznienie istniećby nie mogło. Takie to prawo sympatyi tworzy zapał licznych słuchaczów pod wpływem mowy, któréj każdy z osobna słuchałby obojętnie; to prawo nadaje wzruszeniom ludowym tak groźną potęgę. Sympatyja wreszcie nie polega tylko na zrównoważeniu sprzecznych uczuć; ona skłania ludzi do pomocy wzajemnéj. Obraz nędzy drugiego zasmuca nas i budzi litość naszą; niosąc jéj ulgę, służymy sobie sami; i to miłosierdzie instynktowe, zastępuje częstokroć brak miłosierdzia bardziéj wyrozumowanego, a tém samém bardziéj zasłużonego.

W każdém społeczeństwie są i powinny być stopnie. Nie wszyscy w istocie są powołani do odgrywania jednéj roli; wspólne zadanie rozdzielono pomiędzy jednostki, a każda z nich według okoliczności, w jakich los dał jéj się zrodzić lub stosownie do rozwinięcia jéj władz, bierze na siebie odmienny podział. A skoro role muszą być różne, miałyżby położenia być jednakie? Nie zaprawdę, a gdybyśmy nawet tak chcieli, skłonności nasze stanęłyby temu na przeszkodzie. Są w rzeczy saméj pewne skłonności, które dopomagają do organizacyi społeczeństw, do rozdziału rol, a nakoniec do utrzymania tak przyrodzonych rozróżnień. Naprzód wyższość jest zawsze przedmiotem naszéj żądzy. Cierpimy, widząc, że nas ktoś w czémkolwiek przewyższył; radzi jesteśmy z pier-

wszeństwa nad drugiemi, choćbyśmy je winni byli najbłahszym zaletom. Odróżnienia, zaszczyty, są tajemnym celem pragnień tych nawet, którzy okazują jawną ich pogardę. Przez tę wyborną zasadę współzawodnictwa, człowiek dąży bezustannie do doskonalenia się i podnoszenia, a społeczeństwo do organizowania sił swoich. Ale jest rodzaj wyższości, który szczególniéj podnieca pożądliwość ludzką: tym jest władza. Rozkazywać choćby ślepym siłom przyrody, trzymać w ręku wielką potęgę i kierować nią według woli, jestto samo przez się żywą uciechą. To uczucie wzmaga się jeszcze, kiedy nam dano za pomocą pojętnéj woli drugich, wprowadzać w czyn nasze rozkazy: rządzić ludźmi podoba się wszystkim, a dla niektórych stanowi przedmiot gwałtownego pragnienia. Dusza wyniosła poświęca chętnie w tym celu mienie i spokojność. Ta żądza opanowała w pewnym stopniu wszystkich ludzi, nie ma bowiem takich, którzyby nie mogli wywierać pewnéj władzy na jakimkolwiek z bliźnich; w rodzinie, w małych lub wielkich zgromadzeniach, w Państwie nadewszystko, potrzeba wodzów, aby rządzili, głów, aby myślały, rąk, aby spełniały rozkazy. Żądza ta posunięta do najwyższego stopnia, zamienia się w ambicyją. Jak inne najlepsze skłonności naszéj natury, ma ona swoje nadużycia: władza może łatwo wyrodzić się w tyraniją. Dla tego to zapewne Opatrzność położyła w nas, jako przeciwwagę dumy, miłość niepodległości. Samo imię wolności roznamiętnia i podnosi ludy. Niewola ciężką jest karą, a choćbyśmy nawet nie czynili użytku z naszéj wolności, lubimy wszakże rozporządzać swobodnie naszą osobą i uczynkami.

Nie jeden człowiek, który, gdyby mu było wolno, nie opuściłby nigdy rodzinnego miasta, uważać będzie za ciężką karę, gdy mu przymusem narzucą pobyt w jedném miejscu, który przyjmował dobrowolnie.

W stanie rozdzielenia, w jakim zostają dotąd ludy i w jakim długo jeszcze zostawać zapewne będą; przy tym podziale rzeczywistym i koniecznym każdego ludu, na stowarzyszenia mniejsze, które pracują według stanu i na swój sposób nad spełnieniem wspólnego zadania, dobrze jest, że każdy człowiek zajmuje się szczegółowo towarzystwem, którego jest członkiem, a szczególniéj krajem do którego należy. A kogóżby w istocie nie dotknęło to, co podnosi lub poniża, co wspiera lub rani jego stowarzyszenie lub kraj? Żołnierz chlubi się czynami świetnemi swego pułku, sędzia cnotami magistratury, każdy człowiek dumny jest zacnemi dziełami narodu, do którego należy i wielkiemi ludźmi, którzy uświetnili ten naród. Kogóż nie dotknie boleśnie zarzut uczyniony krajowi? Czy to uczucie ma za przedmiot szkołę lub zakon, prowincyją lub stowarzyszenie, stronnictwo lub naród, zawsze jest jedno i toż samo; rozciągłość przedmiotu zmienia się, ale natura uczucia pozostaje niezmienna. Wszelako w miarę jak się przedmiot rozszerza, uczucie to, jedno w gruncie uszlachetnia się i podnosi. Duch stronnictwa jest namiętnością niską i nikczemną; patryjotyzm zawsze jest wielkiém i szlachetném uczuciem.

Nakoniec dla zabezpieczenia społeczeństw, dla uchronienia klass wyższych, istniejących skutkiem konieczněj różnicy położeń i zadań, od zniewagi niższych klas, natura natchnęła nam instynktowe poszanowanie godno-

ści, wysokiego znaczenia, słowem wszystkiego, co znamionuje wyższość. Wszak starano się w naszych czasach wykazać równość wszystkich ludzi między sobą i rzeczywiście zasada równości, przeszła w ustawodawstwo nasze. Ale ta równość jest równością praw (droits) i powinności; a obok niéj istnieje nierówność talentów majątków, stopni. I jestto nawet rzeczą dobroczynną, gdyż wszystko cokolwiek przoduje i przechodzi w jakimkolwiek sposobie ogół, ma zwykle nakaźność i budzi w nim poszanowanie.

W O L A.

Cechy właściwe i przymioty woli.

1. Chcę poruszyć rękę i porusza się. W tym czynie tak prostym, trzeba jednak odróżnić dwa żywioły: z jednéj strony poruszenie ręki, które jest skutkiem; z drugiéj strony postanowienie dobrowolne, które jest przyczyną. Jedno dopełnia się w przestrzeni, jest pewną modyfikacyją mego ciała; za pomocą wzroku przez dotykanie przedmiotów, które organ spotyka poruszając się, spostrzegam ruch mój i mierzę go; albo nawet jeżeli w ciemności i w próżni powietrznéj przekonywam się jeszcze o nim, następuje to przez szczególną sensacyją, pochodzącą ze stanu wytężenia muszkułów, a którą za pomocą indukcyi połączyłem z ruchem organu; czyli jak mówią pospolicie przez uczucie usiłowania. Drugi żywioł tegoż samego faktu: *postanowienie*, jest przeciwnie całkiem wewnętrzne i często psychologiczne; przeświadczenie samo świadczy o niém i ocenia jego moc, znaczenie i trwanie.

Czyn zewnętrzny idzie za postanowieniem i pochodzi z niego, ale go nie stanowi. Postanowienie mogło być powzięte, a czyn mógł nie nastąpić po niém, gdyby naprzykład ręka tknięta była nagłą niemocą lub okuta w więzy; postanowienie pozostałoby zupełném, skuteczność jego tylko byłaby zawieszoną. Otóż mamy tu zbadać tylko sam fakt postanowienia, jak się on przedstawia w zakresie samowiedzy.

Jam powziął to postanowienie, wiedząc, że mógłbym go nie powziąść; trwam w niém, wiedząc, że mógłbym je przerwać, lub przerywam, wiedząc, że mógłbym trwać w niém, powziąwszy je, zatrzymuję się lub przerwawszy, prowadzę znów daléj zamiar i, spełniam. Jestem jego sprawcą i pozostaję panem przez cały czas jego trwania; przeciwnie zaś rzecz się ma co do moich uczuć i myśli, jestem ich subjektem tylko i jakby miejscem popisu. Uczuwam boleść lub przyjemność, chociaż ich nie tworzę, ani téż mogę ich uniknąć, jeśli przyjdą, ani ich przywołać, kiedy przechodzą: co najwięcéj wolno mi dostrzegać okazyi, łącząc często bez skutku okoliczności, o których wiem z doświadczenia, że dają do nich powód. Zawsze jednak prawdą jest, że je przyjmuję. To samo dzieje się z myślami memi. Mogę je tylko rozjaśnić uwagą, kiedy się przedstawią, ale ich sam nie tworzę. Muszę je przyjmować tak, jak przychodzą, nie w mojéj mocy nie spostrzegać tego, co uderza oczy moje, usunąć natrętne wspomnienie, które mi ciąży lub wzbudzić wspomnienie uciekające odemnie, oprzéć się oczywistości powodów lub ująć to, co się dzieje we mnie. Myśl, boleść, przyjemności, wszystko to zatém

spełnia się we mnie, bez mego udziału, częstokroć nawet wbrew mnie samemu. Jakoż w rzeczy saméj, moja tylko intelligencyja myśli we mnie; moja namiętna natura czuje we mnie przyjemność lub boleść, pomimo mnie samego, gdy tymczasem ja sam mam wolę.

Ta różnica sprowadza, a raczéj przypuszcza inną głębszą. Powiedzieliśmy powyżéj, że w ogólności dosięgamy przyczyn jedynie przez ich skutki, gdyż te ostatnie tylko możemy bezpośrednio zaobserwować, a tamte wywnioskowywamy z tych.

Tak to więc nieodmiennie w sposób pośredni, chwytamy w naturze to, co zowią czynnikami fizycznemi. Ciała padają, igła magnesowa kieruje się ku biegunowi; tego nas uczy doświadczenie. Wnosimy ztąd, że jest w ciałach pewna siła, attrakcyje lub ciężkości, która powoduje w danych warunkach upadek ciał ciężkich; że jest w ziemi siła attrakcyjna, która działa równolegle od południka, i którą zowią magnetyzmem. Ale mogłoby być, że te domniemane przyczyny byłyby urojeniem naszych umysłów. Mogłoby być nawet, żeby nie było przyczyn w naturze i że Bóg, sam wszędzie obecny, sprawiałby sam przez działanie bezpośrednie wszystko, cokolwiek się tu dzieje. Tak samo rzecz się ma z czułością i intelligencyją, patrząc z tego punktu widzenia, jak z siłą ciężkości i magnetyzmem. Mam świadomość, że czuję i myślę, nie mam świadomości, że mogę czuć i myśléć. Spostrzegam uczucie i ideę, a pojmuję władzę, która wydaje tak jedno, jak i drugą. Gdy władza ta działa, przypuszczam ją; gdy przestała działać, wierzę jedynie w jéj trwanie we mnie na wiarę indukcyi; a jeżeli dla braku

sposobności nie pojawiła się nigdy, nie przypuściłbym, że ją posiadam. Czułość i intelligencyja, jako przyczyny lub władze, nie dają się więc ująć naszym rozumem; widzimy je tylko w skutkach, objawione przez nie.

Przeciwnie w akcie chcenia, chwytam odrazu, ogarniam spostrzeżeniem bezpośredniém i intuicyjném, i fenomen i jego przyczynę, i siłę i jéj wpływ, i akt i potęgę, z któréj wypływa. Kiedy chcę poruszyć ręką, nietylko że znam w sobie przyczynę tego postanowienia, w chwili, gdy je przedsiębiorę i tego czynu, podczas gdy go wykonywam, ale jeszcze wprzód, zanim przedsięwziąłem pierwsze, a wykonałem drugi, czułem się zdolny do postanowienia i wypełnienia czynu; tak samo po uczynku, wróciwszy do spokojności, wiem, że zdolny jestem chcieć tego samego, ile razy mi się podoba. Wiem w ogólności, niezależnie od wszelkiego doświadczenia, jakiebym mógł nabyć, a nawet przed wyprobowaniem mojéj wolnéj woli, że jestem siłą i przyczyną, która może skłonić się ku wszelkiego rodzaju postanowieniom, i chcieć, jeżeli nie wykonać wszelkiego rodzaju czyny. Ta siła, która wie o sobie i zna się, jako siła, i która jest mną samym, nazywa się *wolą*. Nie czekałem z przyznaniem jéj sobie, na użycie jéj i nie potrzebuję uciekać się do indukcyi, abym wyobraził sobie, że mi pozostaje wtedy, gdy nie działa. Spostrzegam ją zarówno w jéj zupełnéj bezczynności, jak w czasie jéj najsilniejszego usiłowania; mam bezustannie obraz jéj przed sobą, mam ciągłe przeświadczenie o sobie, jako sile, tak podczas czynu, jak przed jego spełnieniem i po dokonaniu; a gdy to przeświadczenie opuszcza mnie, jak się to zdarza w chwili snu lub omdlenia,

całe życie psychologiczne zdaje się wraz z niém zawieszone. Tak więc bezpośrednie uznanie wewnętrzne siły osobistéj przez nią samą jest warunkiem wolności, głównym charakterem woli. Działać wolno, jestto działać z przeświadczeniem, nietylko obecném, ale poprzedzającém czyn o możności jego wykonania. Czyn, któryby nie był poprzedzony owém towarzyszącém mu przeświadczeniem, naprzód nie byłby wolnym, a potém nie nasunąłby mi żadnéj idei, nawet pośredniéj o potędze woli nierozdzielnéj z moją naturą; albowiem ten czyn, lubo wykonany nie byłby przyzwolony, a sto innych téjże saméj natury nie dowiodłoby nic więcéj. Wola jest wolną, gdyż to jest siła, mająca przeświadczenie o sobie, że jest siłą, jestto władza uznająca się bezpośrednio jako władza, niezależnie od skutków swoich; intelligencyja i czułość nie są wolne, gdyż to są tylko przyczyny domniemane, pośrednio wywnioskowane z ich skutków. Albo mówiąc inaczéj, wiemy, iż możemy chcieć, czyli że mamy wolą, gdyż potrzeba było, aby ta władza była wolną; przeciwnie nie mamy przeświadczenia o władzy poznania lub czucia, czujemy tylko samo czucie lub myśl, ponieważ nie potrzebowaliśmy być wolni, co do aktu myślenia i czucia. Przeświadczenie, jakie siła ma o sobie, jest zarazem warunkiem koniecznym i dostatecznym wolności téj siły.

Z tego odcechowania wypływa, że wola jest, jak mówi Kartezyusz, naszą najwyłączniejszą własnością, a raczéj że jest naszą treścią i stanowi niejako sama przez się ludzką istotę. Powtarzam jeszcze, że my nie tworzymy ani naszych uczuć, ani myśli; odbieramy je, przyj-

mujemy, przypatrujemy im się niejako. Dla tego to czułość i intelligencyja są tylko o tyle prawie w taki sposób naszemi, jak jest naszém nasze ciało. Przeciwnie wola to moje *ja*, to jaźń moja. Ztąd w następném wyliczeniu właściwych znamion siły osobistéj, znajdą się wszelkie przymioty, odróżniające i zasadnicze ludzkiéj istoty.

2. Naprzód· siła osobista jest *jedna;* do niéj to i do niéj jedynie należy w pośród rozmaitości naszéj natury, owa jedność tak wyraźnie objawiająca się przez przeświadczenie.

Intelligencyja jest rzeczywiście wieloraka: nie sama tylko analiza urojona i nominalna dzieli ją na różne zdolności, z których każda ma osobne zadanie, właściwy sposób działania, pewne przywileje. Któż nie wie, że intelligencyja może ulegać częściowemu zniszczeniu, jak się to zdarza w niektórych wypadkach idyotyzmu lub szaleństwa? Kto nie zna chorób, odbierających pamięć; a człowiek w szale gorączkowym, wszakże traci władzę percepcyi, zachowując władzę tworzenia obrazów odurzających jego umysł? Gdybyśmy nawet nie zauważyli tych ostateczności, wiemy, że wszystkie nasze władze myślowe nie rozwijają się stosunkowo jedne do drugich; przeciwnie pielęgnując jednę z nich szczegółowo, czynimy to kosztem drugich, które przez brak właściwego ćwiczenia słabną o tyle, o ile ta zyskuje. Skoro te zdolności nie rosną i nie tępieją jednocześnie, skoro jedna z nich może być zniszczoną lub utracić chwilowo działalność, gdy tymczasem drugie pozostają w żywotnéj sile, przeto władze nasze intellektualne różne są rzeczywiście. Jedność intelligencyi jest więc jednością nominalną zbiorową, ogólną; jestto jedność wspólnego charakteru, jaki istnieje we wszystkich naszych ideach lub jedność wspólnego przeświadczenia, do którego dążą i w którym się spotykają, aby tam zostały porównane i ocenione we wzajemnych do siebie stosunkach, zkądkolwiekbądź pochodzą, z jakiegobądź wypływają źródła i jakiemikolwiek drogami wchodzą do naszych umysłów, czy to jako szczególne, czy ogólne, dowolne lub konieczne, przychodnie, sztuczne lub wrodzone. Tak samo dzieje się z uczuciami naszemi; ich źródła są rozmaite, również jak ich natura; to mają tylko wspólnego, że stanowią wszystkie przyjemność lub boleść, i że uczute są przez tę samą samowiedzę. Przeciwnie jedność woli jest prawdziwa; jestto jedność siły, która nic pozostaje w żadnym ze swoich czynów, istnieje niezależnie od rozmaitości skutków swoich, i która trwa lub ginie od razu całkowita. To też frenologija wyszukująca w organach mózgowych siedliska lub dotykalnych oznak naszych władz intellektualnych i naszych skłonności, (albowiem te są rzeczywiście różne i wydatne) frenelogija, mówię, nie szuka i nie odkryłaby organu woli. Wola jest, jak ją dobrze nazwano, siłą nadorganiczną.

Powtóre, siła osobista jest zawsze jednaka, jéj to właśnie tożsamość potwierdza wyłącznie samowiedza. Podczas, gdy materyja organizmu niszczy się i odnawia; podczas, gdy intelligencyja wzrasta lub słabnie z wiekiem; podczas, gdy nasze gusta i skłonności okazują tak nadzwyczajną zmienność, że ta przeszła nawet w przysłowie—pozostaje w nas coś trwałego i tożsamego, co sprawia, że tenże

sam człowiek, z młodziana stawszy się starym, z prostaka uczonym, z namiętnego i gwałtownego, spokojnym i zimnym, jest przecież tym samym człowiekiem i w sześćdziesiątym roku życia pamięta, cieszy się lub żałuje, odnosi słuszną nagrodę lub karę za to, co popełnił w dwudziestym roku. To coś, nie będące, ani naszą ruchomą czułością, ani zmienną intelligencyją, czémżeby było, jeśli nie wolą naszą, ponieważ ona sama pozostaje? Jakoż w rzeczy saméj można być mniéj lub więcéj pojętnym, mniéj lub więcéj czułym, ale nie można być mniéj, ani więcéj zdolnym do woli.

Ta potęga nie dzieli się na stopnie: między jéj brakiem, a zupełném i wyłączném jéj posiadaniem, nie ma bynajmniéj środka. To nas tylko zwodzi w tym względzie i pozornie zaprzecza naszemu twierdzeniu: naprzód, że tenże sam człowiek stosownie do okoliczności rozwija w rzeczy saméj mniejszą lub większą działalność; jest wolny, a ponieważ jest wolny, raz się powstrzymuje, to znów żąda, a gdy żąda, czyni to wytrwale i energicznie, lub słabo i zmiennie. Ale powstrzymując się, mógł żądać, a żądając, mógł się powstrzymać; siła, z któréj powstaje ta czynność raz energiczna, to znów wątła, jest ta sama w spoczynku, jak w działaniu; czém była przed działaniem, jest jeszcze i po niém; nie wzrosła, ani się zmniejszyła; a w najdłuższych nawet przerwach bezczynności, zawiera w potędze tyle możliwych postanowień, ile ich spełnia rzeczywiście w chwilach najczynniejszego działania. Wreszcie i nadewszystko, wola jest według wieku i stanu organów mniéj lub więcéj skuteczną; spełniam dziś bez trudności uczynki, których dawniéj spełnić nie

mogłem, pomimo wysilenia, albowiem członki moje wzmocniły się i nabrały giętkości, lecz wola moja nie zmieniła się dla tego: też same uczynki nakazywałem mimo méj nieudolności moim słabym organom, chociaż nie tak energicznie, jak je dziś dyktuję w pełnéj sile, skrzepionym a więc posłusznym członkom. W stanie zdrowia chcę podnieść ciężar, przeskoczyć rów, a co chcę, to wypełniam; w stanie choroby chcę tegoż samego równie silnie; jedyna tylko różnica, która w niczém nie zmienia energii mego postanowienia, jest ta, że nie mogę tego wykonać. Paralityk, który chce poruszyć członkiem bezwładnym, więzień okuty w pęta, który daremnie chce rozerwać krępujący go łańcuch, nie może być obwinionym o brak woli. Słowem, potęga woli nie da się zastosować do miary czynu, a postanowienie najdaremniejsze, może być równe lub wyższe energiją od najwydatniejszego. Czy siła osobista jest czynną lub nieczynną, dobrze lub źle popartą, wola zawsze pozostaje tąż samą; nie wyczerpuje się, ani zwiększa; nie ma w niéj postępu, ani upadku, albowiem nie ma stopniowania.

Potrzecie, zauważmy, iż wola nietylko jest tożsamą w tymże samym człowieku, *równą* jest ona jeszcze we wszystkich ludziach. Tu jeszcze nie dajmy się uwieść pozorom. Mówią często o mocy charakteru, jako zalecie nierówno rozdzielonéj między różne jednostki rodzaju ludzkiego. Jednakże cóżto znaczy? Oto, że wszyscy ludzie mając jednaką potęgę woli, jedni czynią mniejszy, drudzy większy użytek z téj władzy zarówno posiadanéj. Wolność chcenia, jest także nieoddzielną od wolności

wstrzymania się, tam więc, gdzie jeden będzie żądał, drugi się powstrzyma. Ten kto pragnie silnie i wytrwale tego, co postanowił, uchodzi za człowieka charakteru; ten który pragnie słabo i prędko się zraża, uważany jest za człowieka bez woli; ale od niego zależało okazać jéj tyle, co tamten; a nawet usuwając się z walki, dał dowód niepodległości, nie tak dobrze użytéj zapewne, ale równie doskonałéj, jak gdyby walczył do końca. Natura więc nie tworzy charakterów słabych i charakterów mocnych, jak tworzy umysły żywe i powolne, uczucia delikatne lub ostre; ona tworzy wole równe, to jest zarówno wolne, a zatém, jako konieczne następstwo téjże wolności, nierówno czynne. Zowią zwykle energiją woli czyli siłą charakteru, summę uczynków spełnionych przez każdego; ta zaleta nie poprzedzała woli w jéj uczynkach, ona po nich następuje i mierzy się według ich stałości i liczby. My sami ją tworzymy; ona się powiększa lub zmniejsza według chęci naszéj, a wola jest właśnie tą potęgą, która ją czyni wielką lub małą. Trzeba mieć także na względzie, aby wytłomaczyć pozorne zmiany woli, niejednostajność możności naszéj; a mówiąc to, mam w myśli możność działania, za pomocą organów. Według tego o ile te są silne lub słabe, powolne lub niesforne, dwa postanowienia jednakie i równie energiczne, mogą się wydawać zupełnie odmiennemi w oczach widza, który poglądając na nie powierzchownie, sądzi je ze skutków. Ale usiłowanie najenergiczniejsze, nie zawsze bywa najskuteczniejszém, a przez to najbardziéj widocznêm; zdarza się często, że silne dusze przebywają w słabém ciele. A zatém różniąc się przez talenta, uzdolnienie

i skłonności, równie jak przez rysy twarzy, stopnie i majątki, ludzie równają się tylko w woli; ale tam równają się najzupełniéj. Ta równość sama tylko prawdziwa, jest także sama jedna dobra i możliwa. Tę to ogłosiły nowoczesne instytucyje, równość cywilna jest rzeczywiście równością praw i powinności; jestto dla każdego równa odpowiedzialność za własne uczynki w obec prawa, to jest, równa możność i zobowiązanie dla wszystkich, aby chcieć dobra w jakichkolwiek warunkach i na jakimkolwiek stopniu żyjemy. Zewnętrzna różnica rzeczy ziemskich niknie w rzeczy saméj, w obec téj równości wewnętrznéj, jaką Bóg ustanowił między ludźmi, a któréj nic nie miesza. Wszyscy ludzie łączą się wspólném posiadaniem tego prawa nienaruszonego, téj siły woli, oraz dobrém spożytkowaniem téj siły, to jest zasługą. Wszelka inna równość jest urojoną, w rzeczywistości niepodobną do ustanowiewia lub utrzymania, a gdyby nawet była możliwą, byłaby złą sama w sobie.

Wola jest poczwarte *nieskończoną*, zdolną skłonić się do wszystkiego, niewyczerpaną, niezmordowaną. Kiedy się powstrzymuję mądrze od pokusy, przechodzącéj moje siły, zmusza mię do tego uznania słabości moich organów; niepodobna mi było spełnić uczynku, którego się wyrzekam; ale łatwo mi było chcieć go spełnić. Tak samo jak mogę chcieć podnieść ciężar, przechodzący zaledwie o gran jeden, zakres moich sił muszkularnych; mogę chcieć poruszyć kulę ziemską. Po tysiącznych usiłowaniach do spełnienia trudnego uczynku, wola pozostaje zdolną do tychże samych postanowień, tylko organ wyczerpany przestaje być posłusznym. Wola musi być wresz-

cie nieskończoną, ponieważ będąc niezłożoną, nie może być w połowie tylko udziałem naszym. „Ponieważ wola, mówi Kartezyusz, zależy tylko na jednéj i niepodzielnéj rzeczy, zdaje się, że jéj natura jest taka, iż nic jéj odebrać nie może bez zupełnego jéj zniszczenia." Powiedział on poprzednio: „Nie mogę téż mówić, że Bóg nie dał mi wolnéj woli, dosyć rozległéj i dosyć doskonałéj, skoro ją wykonywam, tak rozciągle i tak szeroko, że jéj nie określa żadna granica. Co zaś szczególniéj godném jest zastanowienia, to, że ze wszystkich innych rzeczy, które są we mnie, żadna nie jest tak doskonałą, ani tak wielką, abym nie uznał, że może być jeszcze większą i doskonalszą. Jeżeli na przykład rozważam zdolność pojęcia istniejącą we mnie, znajduję, że jéj rozciągłość nader mała i bardzo ograniczona, i zarazem przedstawiam sobie ideę innéj władzy daleko rozleglejszéj a nawet nieograniczonéj; z tego zaś tylko, że mogę przedstawić sobie jéj ideę, poznaję bez trudności, że należy do natury Boskiéj. W tenże sam sposób, jeżeli badam pamięć lub wyobraźnią, lub inną władzę, która jest we mnie, każda wydaje mi się bardzo mała i ograniczona, w Bogu zaś wielka jest i nieskończona. Sama tylko wola, czyli raczéj sama wolność mojéj wolnéj woli, przedstawia mi się tak wielką, że nie pojmuję w sobie nic większego, ani rozciąglejszego; tak więc, ona to głównie daje mi poznać, że noszę obraz i podobieństwo Boże. Co więcéj, lubo wola jest bez porównania większa w Bogu, niżeli we mnie, tak z powodu wszechwiedzy i potęgi, połączonych z nią razem, a nadających jéj moc tém skuteczniejszą, jak z powodu przedmiotu, który ogarnia, jako rozciągający

się do nieskończenie licznych celów. Wszelako taż wola nie wydaje się w oczach moich większą, jeżeli ją rozważam ściśle samą w sobie. Zawiera się ona cała w tém, że możemy wykonać coś lub nie wykonać wcale, to jest twierdzić lub zaprzeczyć, dążyć do czego lub uciekać od czego a raczéj polega ona w tém jedynie, że aby potwierdzić lub zaprzeczyć, dążyć lub stronić od rzeczy, które się umysłowi naszemu przedstawiają, działamy w taki sposób, iż widocznie żadna siła zewnętrzna nie zmusza nas do tego."

Nakoniec wola uważana zawsze sama w sobie i ograniczona do sfery całkiem wewnętrznéj *postanowienia*, które stanowi jéj dziedzinę właściwą i bezpośrednią, jest *wolna* wolnością nieuchwycalną. Można mnie okuć w kajdany, zmusić język mój do milczenia i ubezwładnić całe ciało moje. Ale żadna tyranija nie ma władzy nad wolą moją; żaden przymus zewnętrzny nie zabroni mi chcieć tego, co uważam za dobre lub nie przymusi mnie, abym chciał innéj rzeczy nie téj, jaka mi przystoi. W ostatnim stopniu ujarzmienia, człowiek może jeszcze protestować z głębi sumienia swego, choćby tylko rezygnacyją, przeciw sprzysiężonym a cisnącym go potęgom; pozostaje w nim coś zupełnie wolnego, co od niego samego zależy i nie da się niczém pokonać; posiada wyłączne panowanie nad sobą samym i nad swemi wewnętrznemi postanowieniami.

XVI.

O stosunku woli do intelligencyi i organów.— O namyśle czyli deliberacyi i władzy.

Gdyby kto tu oczekiwał szczegółowego opisu działania woli, jaki dokonaliśmy co do innych władz umysłowych i skłonności uczuciowych, zrozumiałby źle poprzednie słowa nasze. Wola jest jedna, a więc nie ulega rozbiorowi; można tylko dzielić to, co się składa z wielu części. Wola jest toż mą, a więc nie ma historyi; to tylko ma historyję, co ulega przemianom. Odkryć ją można całą ze wszystkiemi jéj cechami w najprostszym wypadku; czém się objawia w najlżejszém poruszeniu palca naszego, tém jest w każdym innym zdarzeniu, wszędzie i zawsze, w swych postanowieniach najdzielniejszych i najbardziéj zadziwiających działaniach, jak również w najpospolitszych skutkach swoich i najprostszych uczynkach. Rozmaite nazwy, jakie przywyknienia mowy ludzkiéj pozwalają narzucać jéj, określają tylko przypadkowe cechy, stanowiące jéj stronę zewnętrzną, a których

ona nabywa w skutek rozlicznych stosunków lub też przez ciągłą styczność z innemi żywiołami natury ludzkiéj. Kiedy wskażemy te stosunki i rozwikłamy zamieszanie wyrazów (dozwolonych w mowie potocznéj, ale wzbronionych psychologom) wykład nasz będzie skończony.

1. Siła wolna, mająca przeświadczenie o sobie, ale któraby znała tylko siebie samą, byłaby niepotrzebną i niezrozumiałą. Posiadając władzę decydowania się, ale nie spostrzegając żadnego powodu do decyzyi, albo wcale nie działałaby lub też działałaby przypadkowo, prostym wiedziona kaprysem. Co więcéj to, co zowiemy kaprysem, jest już w gruncie rzeczy przyczyną działania, ale małą i nic nieznaczącą. Słowem wola każe przypuszczać intelligencyją, która ją oświeca; i w rzeczy saméj, nasze postanowienia zamykają w sobie nieodmiennie, przynajmniéj ideę poprzedzającą czyn żądany, często i świadomość celu tego czynu i obliczenie jego następstw. Idee w ich stosunkach z wolą, dla których są radą lub rozkazem, przybierają nazwę powodów. Porównanie powodów, gdy ich jest wiele, ocenienie częstokroć długie i obmyślane ich wartości względnéj, stanowi istotę deliberacyi, która, jak widzimy, jest dziełem intelligencyi.

Ona to nasuwa woli powody, w stopniu doskonałości przynajmniéj pozornéj; poczém wola postanawia swobodnie, działa lub się powstrzymuje; a jeżeli działa, przekłada według upodobania jakikolwiek powód nad inne, najgorszy od najlepszego. Ale jeżeli wola z zupełną wolnością opiera się, bądź rozkazom, bądź radom tych powodów; przeciwnie za to siłą bezwolną, niezależną od

woli, rodzą się owe powody, które ją zobowiązują lub wyzywają. Są one w nas wypływem działalności samoistnéj, zupełnie mimowolnéj, któréj my nie tworzymy, kierując ją tylko zlekka. Wola nie ma bynajmniéj bezpośredniéj mocy nad intelligencyją; nie używa, jak to nieraz mniemano, władz umysłu, jako narzędzi swoich; ma ona tylko nad temi władzami moc uboczną i ograniczoną. Potrzeba tu dobrze oznaczyć tę prawdę, tak często zapoznawaną, a przecież tak pełną znaczenia. Skoro dobrze zrozumiemy, że rozum niezależny jest od woli, zrozumiemy łatwo, że wola jest nawzajem niezależną od rozumu i powodów, których mniemany wpływ był zawsze bronią fatalizmu.

Naprzód nie rozporządzamy wcale naszemi percepcyjami; nie możemy ich tworzyć bezpośrednio; ulegamy im, stosownie do tego, jak i kiedy przychodzą. Możemy tylko przysposobić okoliczności, które zwykle je rodzą; jako to: sprowadzić przedmiot lub zbliżyć się ku niemu, lub zwrócić organ. Chociaż to uczynimy, i tak jeszcze percepcyja nie zawsze się znajdzie, a jeśli została spełnioną, wola dostarczyła tylko sposobności. Ona tylko pośrednio zrodziła percepcyję; bezpośrednio działała na członki; skierowała oko lub nakłoniła ucho; jéj moc ogranicza się na tém. Patrzeć jestto chcieć widzieć; słuchać jestto chcieć słyszeć; ale nie każdy widzi i słyszy, kto chce. Mogę słuchać z otwartemi uszyma i patrzeć bystrym wzrokiem; a zobaczyć tylko noc i słyszyć tylko milczenie, to jest, właściwie mówiąc, nic nie widzieć, ani słyszeć.

Tak samo się rzecz ma z tą świadomością, niby dobrowolną, zwaną niekiedy zastanowieniem. W czynności roz-

ważania siebie, dobrowolném jest tylko przysposobienie okoliczności zewnętrznych, a raczéj układ ciała. Chcę pochwycić i utrwalić opisem, działanie jednéj z władz mojéj natury. W tym celu układam w koło siebie lub wyobrażam sobie w idei, jeżeli nie mogę połączyć rzeczywiście, okoliczności znane mi, w których rozwija się ta władza. Usuwam w podobny sposób, to jest, oddalając przedmioty, percepcyje zbyt żywe, które komplikując badany przezemnie fenomen, przysłoniłyby mi jego wydatne cechy; a jeżeli nie mogę ich uniknąć, zamykam zmysły na ich działanie. Szukam samotności, ciemności, milczenia. Wówczas jeżeli oczekiwany fenomen objawia się, przeświadczenie wewnętrzne da mi jego poznanie żywsze i jaśniejsze niżli to, jakie mam w zwyczajnym biegu życia, gdzie widzę go w połączeniu z tysiącem innych i jakby zagłuszonym szmerem otaczających przedmiotów. Ale chociaż nie wywołany przezemnie, chociaż się budzi sam przez się, bez pośrednictwa mego, nie mogę się przed nim uchronić. Tak więc, przy staranném rozważeniu niknie to fałszywe rozróżnienie, jakie czynią przeciwnicy psychologii doświadczalnéj, pomiędzy obserwacyją zmysłów, któréj uznają możliwość, a obserwacyją przeświadczenia, która im się zdaje niepodobną. Tak jedna, jak druga są możliwe lub niepodobne zarazem, albowiem działanie czyli proces jest tu tenże sam i zarówno bezpośredni w obu wypadkach. Percepcyja więc bezwolnie się tworząca, powoduje również bezwolnie przypomnienie lub koncepcyją, ta znów inne i tak daléj. Tylko pomiędzy tysiącem idei, które każda koncepcyja rozbudza bezładnie w pamięci, wola może działać w części, zwracając

umysł do jednych a odwracając go od drugich. Sztuka używana przez nas pospolicie w tym celu, polega na powtarzaniu w myśli słowa, wyrażającego ideę wybraną z pomiędzy wszystkich, którą chcemy zbadać i wyjaśnić. W rzeczy saméj raz obecne w umyśle, zostaje posłuszném woli, która bezpośrednio działa na organ mowy i używa go, aby działać bezpośrednio na myśl, uciekającą z pod jéj władzy. Dla tego to myśl jest najczęściéj słowem wewnętrzném. Ale jakkolwiek działanie to bywa zazwyczaj skuteczne, nie może się jednak oprzéć stanowczo przeciw natarczywości pewnych idei, które skutkiem dawnego nawyknienia lub żywego zajęcia przypominają się bezustannie umysłowi, choć ten stroni przed niemi, a które sto razy odparte z wysileniem, zawsze natrętnie powracają i mącą uporczywie bieg myśli, jaki nakreśliła sobie refleksyja. Powierzchowna tylko analiza rozróżnia dwa rodzaje pamięci, jednę czynną czyli dowolną, drugą mimowolną czyli bierną. Jeśli chcę zapamiętać jaki przedmiot, muszę wprzód o nim myśléć; tym sposobem zapamiętam go, chociażby niedokładnie i wątpliwie. Ponieważ pierwsze wspomnienie jest zawikłane, chcę je rozjaśnić i dla tego zatrzymuję się nad niém; ponieważ jest niedokładne, chcę je uzupełnić i dla tego staram się ożywić w sobie przez wysilenie uwagi, część jego obecną myśli mojéj, wiedząc, że im dokładniejszą jest i czystszą koncepcyja, tym dzielniéj podnieca inne z nią stowarzyszone. Rozjaśnić obecne wspomnienie, oto całe działanie woli; wywiera ona wpływ na nieobecne koncepcyje, jedynie tylko za pomocą innych sprzymierzonych z niemi, z warunkiem, że te są obecne. Tak na przykład myślę

o znanéj mi osobie, ale nie pomnę jéj nazwiska; aby je sobie przypomniéć, staram się ożywić i umocnić w sobie przedstawienie saméj osoby i jéj rysów, jéj postaci i oblicza; a kiedy pod wpływem takiego uprzytomnienia, coraz to wyraźniejszego, nazwisko związane z nią wraca mi do pamięci, czuję, że to nastąpiła nagle, w skutek chwilowego natchnienia, które przychodzi niekiedy wówczas, gdy porzucamy daremne usiłowanie, ażeby je przypomniéć. A zatém wspomnienie wywołuje się bezpośrednio; a jeżeli kto przez czynną pamięć rozumie coś innego, niż to pośrednie działanie, ten bez wątpienia jest w błędzie.

Bezwolnie również spełniam akt indukcyi, to jest, spostrzegam pomiędzy rzeczami owe analogije, które pociągają za sobą natychmiast konieczne zastosowanie zasady wewnętrznie się przedstawiającéj, o jedności praw natury. Gdyby tak nie było, jakimże sposobem akt indukcyi dał się spostrzegać od pierwszego dzieciństwa? Nakoniec jestże co bardziéj samodzielném, mimowolném i natychmiastowém, jak objawienie się w nas tych zasad, tak dobrze nazwanych, apriorystycznych, które powstają przy pierwszém daném doświadczeniu, drogą bezpośredniéj abstrakcyi i podbijają sobie zwycięzko umysł.

Bóg mądrze uczynił, nie poddając rozumu pod władzę woli. Gdyby dla poznania, trzeba było chciéć, wolność woli mogłaby tu zawsze, a lenistwo człowieka chciałoby często zapoznawać lub pomijać wiadomość pewnych prawd, niezbędnych dla każdego, i bez których człowiek nie istnieje lub ginie. Gdyby daném było woli tworzyć idee, cóżby nas ustrzegło od wyskoków i szaleństwa?

Prawda jest, nie do nas należy ją tworzyć; wówczas bowiem moglibyśmy zniszczyć ją także lub co na jedno wychodzi, kształcić ją według naszego upodobania. Potrzeba, aby prawda podbijała oczywistością umysłu, niezdolny uchylić się od jéj wpływu, potrzeba, aby narzucała się woli nawet nieposłusznéj niezwyciężoną swą powagą. Czując, że niepodobna mi przed nią uciec, poznaję istotną prawdę; to właśnie stanowi główną jéj cechę, że jest mocniejsza odemnie. Gdybym zamiast ulegania jéj, mógł się czuć jéj twórcą, cóżby mnie uchroniło od nieuleczonego sceptycyzmu? Mniemana osobistość rozumu, przytaczana przeciw prawdzie, przez najgroźniejszych jéj nieprzyjaciół, byłaby wówczas faktem, a więc dowodem nieodwołalnym przeciw pewności naszéj wiedzy. Uwielbiajmy zatém i tu jeszcze ową najwyższą mądrość, która odmawiając człowiekowi zgubnéj władzy nad jego ideami, zabezpiecza go od sceptycyzmu, od szaleństwa i niewiadomości; a udzielając mu jednakże mocy wpływania skutecznego, lubo w sposób pośredni i uboczny na ich tworzenie, pozostawia mu w części zasługę jego wiedzy, a tém samém godzi w nas z błogosławioną niemożnością absolutnego błędu, możliwość postępu osobistego i jednającego nam zasługę. Wszak i owéj to mocy tak pośredniéj i tak ograniczonéj nad rozumem, człowiek nadużywa; ztąd pochodzą owe dziwactwa systematów, przez wyłączenie dowolne części prawdy, a zarazem przez rozciągnienie dowolne także, małéj cząstki wiedzy naszéj do wszystkiego, czego nie znamy. „Zkądże, mówi Kartezyusz, rodzą się błędy moje? Ztąd jedynie, że ponieważ wola jest nierównie szerszą i rozciąglejszą od pojęcia mego nie mogę jéj powstrzymać w takichże samych granicach, ale ją rozciągam także do rzeczy, których nie rozumiem; względem których, jako obojętna, łatwo się bardzo błąka i wybiera fałsz zamiast prawdy, złe zamiast dobrego; co sprawia, że się mylę i grzeszę." Cóżby nastąpiło, gdyby ta potęga woli była bezpośrednią i nieograniczoną?

2. Tak samo jak wola musiała być oświecona inteligencyją, koniecznem było także, aby jéj posługiwały organa. Znajduje ona rzeczywiście w nadzwyczajnéj ich powolności, sposób tworzenia na zewnątrz postanowień, które inaczéj pozostałyby daremne i prawie żadne; spotyka ona zarazem w niedoskonałości ich władzy, granicę a raczéj przeciwwagę swéj nieskończoności, a w oporze sprzeciwiającym się działaniu organów, w utrudzeniu, jakie wynika z działania, w trudności usiłowań, jakich wymaga, znajduje warunek zasługi. Władza woli na posłuszne jéj organa stanowi naszą siłę; z siły i woli rodzą się czyny.

Ta siła wreszcie nie jest ani bardzo wielka, ani rozciągła. Już ograniczona sama w sobie, nie rozciąga się do całego ciała naszego; jedynie tylko narzędzia ruchu i słowa podlegają woli; reszta niezależna jest od niéj, a wszystkie organa posługujące życiu, wszystkie główne funkcyje organizmu, nie są w naszéj mocy. Aby moje płuca oddychały, aby krew moja krążyła i żołądek trawił, wola moja nie wpływa na to wcale; a nawet żadną siłą woli powstrzymać tego nie mogę. Uznajmy w tém jeszcze Mądrość Opatrzności. Życie w każdéj

chwili byłoby narażone, gdyby utrzymujące je sprężyny, zależały od woli naszéj; zapomnienie lub kaprys mogłyby je zniszczyć, zawieszając jeden z tych ruchów wewnętrznych, których czynność bezustanna nie może nigdy wolniéć; obłęd słabego rozumu kierującego tą wolą leniwą, spowodowałby zamęt w organizacyi i zrządziłby w niéj niepowetowany bezład. To téż posiadamy tylko nad organami żywotnemi, jak nad intelligencyją i dla tychże samych powodów, władzę pośrednią, któréj i tak często źle używamy, lubo tak jest ograniczona.

W tych granicach siła woli na organa, któremi rozporządza, jest faktem widocznym; uznać go jest powinnością filozofii; zaprzeczyć go byłoby niedorzecznie; wytłomaczyć niepodobieństwem. Jakim sposobem wola moja sprawia poruszenie członków moich, nie wiem tego wcale; wiem tylko, że je sprawia. Reszta jest tajemnicą Bożą: a raczéj nie ma tu tajemnicy. Bóg obdarzył moją wolę tą skuteczną mocą, a prawdopodobnie nie używał do tego, ani środków, ani wybiegów; chciał, abym mógł poruszyć ręką i dosyć, że chciał, abym mógł to uczynić. Fakta pierwotne są z natury swojéj niewytłomaczalne; zakreślają one granice naszéj ciekawości. Wiemy, dla czego są niektóre; nie znamy i nie poznamy nigdy, w jaki sposób istnieją. Zdaje nam się, że lepiéj rozumiemy działanie jednych ciał na drugie, jak np. udzielenie ruchu przez potrącenie, aniżeli działanie duszy na ciało. W gruncie jednak nie rozumiemy tak jednego jak i drugiego. Zdaje się, że fizyologija sprawia cuda, oznajmiając nam, że ruch dobrowolny każdego członka działany jest za pośrednictwem nerwu, wyłącznie na ten cel przeznaczonego, którego czynność ściśle opisuje. Ale ona tylko oddala trudność, lecz nie uprząta jéj wcale. Zachodzi potém pytanie, jakim sposobem wola działa na nerwy ruchu; a sposób, w jaki ta czynność odbywa się na przyrząd nerwowy, równie jest niejasny, jak gdyby działała wprost na członki. Jednakże filozofowie uwiedzeni tu, tąż samą zasadą niepodobieństwa wzajemnego działania na siebie substancyi różnéj natury (zasadą, mówię, która z powodu percepcyi stworzyła idealizm), umyślili, po wyprobowaniu kilku daremnych hypotez, zaprzeczyć poruszalnéj potęgi woli. Poczém dla wytłomaczenia ruchu, który przecież idzie w ślad za naszém dobrowolném postanowieniem, odwołali się do Boga i dali Mu w tém różny udział. Kartezyusz wzywał tu po prostu pomocy Bożéj; Mallebranche ostrożniejszy tłomacząc się lepiéj, mówił, że Bóg wszechobecny w całém stworzeniu, sam porusza bezustannie ciało. według woli duszy, tak, że wola duszy jest okazyją a nie przyczyną, a raczéj przyczyną przypadkową ruchów ciała. Leibnitz nie chciał Boga zatrudniać tą bezustanną pieczą nad swém dziełem i umyślił, że harmonija między ruchami a wolą, położoną była od wieków, jako zasada przez najwyższą mądrość Bożą. Wszystko to było urojeniem! Bóg nie potrzebuje ani utrzymywać przez działanie powtarzane, ani tworzyć naprzód odpowiedniości rzeczywistéj między duszami i ciałami: Bóg stworzył siły, które raz wprowadzone w świat, działają same przez się, a owym siłom nadał nad ciałami wyrokiem wszechpotęgi swojéj, moc skuteczną, którą doświadczenie nam stwierdza, a któréj żadna zasada, ani żaden systemat nie pozwala mi przeczyć.

Moc, z któréj wypływa czyn, różni się wprost od woli, czyli jak to mówią pospolicie, chcieć i módz, a zatém chcieć i działać to dwoje. W rzeczy saméj świadomość, jaką mamy o naszéj mocy, jest okoliczna, pośrednia, każe przypuszczać próbę; jedynie tylko przez powtarzane doświadczenia poznajemy w końcu granice naszéj mocy. Przeciwnie zaś świadomość, jaką mamy o władzy naszéj woli, jest prosta i bezpośrednia: jestto jakby wewnętrzne uchwycenie (aperception). Jeżeli paraliż uderzy nagle który z członków naszych, dowiadujemy się dopiéro o tém, uczuwszy bezskuteczność usiłowań naszych. Nie mieliśmy zatém świadomości posiadania téj władzy, ponieważ nie wiemy, żeśmy ją utracili w chwili, gdy nas odbiega. Z drugiéj strony paralityk zachowuje i uznaje w sobie zdolność woli, ponieważ usiłuje poruszyć członkiem sparaliżowanym. Nie należy brać dosłownie nieuchronnych postaci mownych, przez które odnosimy do woli, charakterystyczne cechy naszéj mocy. Moc nierówno jest rozdzielona między rozliczne jednostki, a nawet odmienna w téjże saméj jednostce. Ale ani jéj upadek, ani jéj wzrost nie wpływają na wolę, która posiada zdolność wówczas nawet, gdy moc się wyczerpie, gdy organa się zmożą, gdy członki zbezwładnieją; może nakazać im tenże sam ruch, z tąż samą energiją, tyle razy, ile się podoba wolnéj istocie, chociażby nawet nie mogła być posłuchaną. Wola nakoniec jest zawsze taką samą, w tém samém indywiduum, taką samą w starcu, w człowieku dojrzałym i dziecku i tylko lepiéj lub gorzéj posłużoną, a niekiedy nawet całkiem nieskuteczną; ona nie utrudza się nigdy, podczas gdy organizm wyczerpuje się w dzia-

łaniu. Nawyknienie, częste powtarzanie tegoż samego wolnego usiłowania, rozszerza granice naszéj mocy; a jednak nie wola to podówczas się doskonali, przeciwnie poruszenia nałogowe nie wymagają już prawie jéj udziału lub nawet w końcu, wyłamują się zupełnie z pod jéj władzy.

Nie możemy porzucić tego przedmiotu, nie dodawszy jeszcze kilku słów o téj cudownéj sile, która odgrywa w życiu człowieka rolę tak przeważną, lubo mało dostrzeżoną: chcę mówić o *nawyknieniu*. Jestto fakt a raczéj prawo naszéj istoty, że gdy ruch dobrowolny, powtórzony zostanie pewną ilość razy, wtedy rozwija się w organie, który go wykonywał, trwała dążność do powtarzania go przy każdéj sposobności: tak, że chcąc go znowu sprowadzić, wola znajdując pomoc w téj dążności, stworzonéj niejako przez siebie, nie potrzebuje czynić takiego wysilenia jak z początku. Im więcéj się tenże sam ruch powtarza, tym bardziéj zwiększa się sztuczna czynność organu, a trud usiłowania pomniejsza się w miarę; przychodzi nakoniec chwila, że wysilenie nie jest wcale potrzebne, że trudność, jaką zrazu pociągał ten ruch za sobą, znika zupełnie, a ustępuje miejsca przyjemności, która utrzymuje i wspiera czyn, spełniający się sam przez siebie. Najtrudniejsze ruchy równie, jak i najłatwiejsze, mogą uledz takiemu przeistoczeniu; cała różnica polega w liczbie mniejszéj lub większéj, (według wypadku) czynów potrzebnych do działania téj zmiany; ale każdy ruch naszego organu może się z czasem tak wyrobić; postawa najniedogodniejsza, działanie najbardziéj trudzące zrazu, stają się z czasem, jeżeli wo-

a wytrwale odnawia usiłowania, łatwemi i przyjemnemi. To co mówię o ruchach muszkularnych, stosuje się także do działania myśli, do czynów rozumu, do wszelkiego poruszenia duszy. Jakkolwiek słabo i pośrednio działa wola na intelligencyją, powtarzanie jednak tegoż samego usiłowania, skłania umysł do czynów, do których najmniéj zdawał się być zdolnym, którym najbardziéj opierał się pierwéj, i nadaje téj władzy zrazu słabéj, powstałéj prawie z niczego, nieobliczoną rozciągłość. To usposobienie nabyte przez ciało lub przez duszę, do wydawania z siebie czynu, bądź organicznego, bądź intellektualnego, lub moralnego; ta wytrwała dążność do wykonywania śpiesznie i z przyjemnością tego, co niegdyś spełniane było powoli i z utrudzeniem, zowie się *nawyknieniem*. Nawyknienie stanowi w nas, pomiędzy działalnością bezwolną naszego umysłu i naszych instynktów, a działalnością wolną naszéj woli trzeci rodzaj działalności, pochodzącéj od obudwóch poprzednich, a nie mieszającéj się jednak ani z jedną, ani z drugą. Bierze ona od działalności instynktowéj samodzielność; jestto, jak dobrze określono, instynkt nabyty; zarówno jak wola jest ona fenomenem następnym, który każe przypuszczać inne; zresztą pochodzi z niéj, jest jéj dziełem i dla tego to podziela przywilej odpowiedzialności z czynami dobrowolnemi; równie jak tamte bywa występną lub godną nagrody. Następstwa jéj są wielkie, lubo zasada ich pozostaje często niedostrzeżona; połowa czynów naszych, zwłaszcza w życiu intellektualném, od niéj wyłącznie pochodzi. Któżby mógł obliczyć wpływ nawyknienia na pamięć naszą? Przez moc nawyknienia człowiek odnawia się i przeistacza; zastępuje on swoją pierwotną naturę, *drugą naturą* własnego utworu i własnego wyboru; szczęśliwy, jeżeli wybór był dobry; stanowi on o całém życiu; a nieudolność czynienia dobrze, do któréj doprowadzają niektórych ludzi złe nawyknienia, powzięte w młodości; jest pierwszą i najsroższą karą, jaką Bóg na nich wymierza.

XVIII.

Udowodnienie wolnéj woli.

1. Zapytują, czyli człowiek jest wolnym. Odpowiedź na to daliśmy już w poprzednich kartach. W rzeczy saméj jest w tém tylko jeden fakt do stwierdzenia. Jeżeli człowiek jest wolnym, uznaje się nim sam; jeżeli się wolnym nie czuje, nie jest nim bynajmniéj. Zastanowienie dobrze użyte, wystarcza więc do rozwiązania kwestyi lub téż oprócz niego nic rozwiązać jéj nie może. Wszystko polega na dobrém rozważeniu, na ścisłém rozwikłaniu, w złożonéj naszéj naturze pierwiastku wolnego i na tém, aby nie stawiać wolności tam, gdzie jéj nie ma. Albowiem postawiona niewłaściwie, mogłaby być zaprzeczoną z niejakim pozorem prawdy, skoroby rozbiór baczniejszy i przenikliwszy, ogołocił z tego przywłaszczonego przywileju, żywioł niesłusznie nazwany wolnym, w skutek zawikłania psychologicznego.

Owóż wolność nie leży w intelligencyi: intelligencyja jest tylko jéj warunkiem. Aby czyn był wolnym, musi być rozważonym. Ale rozwaga, to jest pojmowanie po-

wodów i ich wartości względnéj, jest sama przez się bezwolną. Wiem i nie mogę zabronić sobie poznania tego, co mi własny interes radzi i co mi powinność nakazuje. Słucham dobrowolnie jednego lub drugiego; ale pogwałcając powinność, nie przestaję wszakże wiedzieć, że jest świętą, a opierając się własnemu interesowi, nie przestaję rozumieć tego, co poświęcam. Na szczęście nie jestem w stanie widzieć dobrego w złém, a złego w dobrém. Jeżeli się przypadkiem zdarza, iż moja intelligencyja o tyle jest pomieszana i zbłąkana, że nie rozpoznaję już prawdy od fałszu, a słuszności od niesłuszności, nie mogę ponosić kary za mimowolne błędy i za wypływające z nich uczynki. Szaleniec nie odpowiada za czyny swoje, gdyż nie zależy od niego przeszkodzić intelligencyi, aby się nie zbłąkała. Niewiadomość, właściwie mówiąc, nie czyni grzechu.

Czyn a rozumiem przez to czyn widomy i zewnętrzny, nie jest także wolnym w istocie swojéj. Może być, że kiedy nie przeszkadza grze organów, czyn, który nie przechodzi granicy mocy naszéj, spełni się bez trudności, ani wysilenia: a w zwykłéj mowie, nazywamy go wtedy wolnym. Ale téj wolności działania i czynienia według woli mojéj, może mi zabraknąć w każdéj chwili, jakoż brak mi jéj nieraz rzeczywiście. Paraliż odbiera mi ją; przymus usuwa ją zarówno: każda przeszkoda naturalna niweczy ją lub ogranicza. Jestto jedynie wolność przypadkowa, któréj nic mi nie zabezpiecza nadal, wówczas nawet, gdy ją posiadam w pełnéj sile. Co więcéj, jestto niejako wolność fizyczna, podobna do téj, z jaką rzeka płynie lub wiatr wieje bez przeszkody; nie jestto wolność

moralna, ten przedmiot badania filozofów. „Gdyby ludzie, mówi Leibnitz, zapytując, czy wola, albo raczéj wolna wola jest wolną rozumieli jedynie przez wolność, moc spełnienia lub niespełnienia zamierzonego czynu, ich pytanie byłoby szaleństwem. Kiedy rozumujemy nad wolnością lub wolną wolą. nie pytamy, czy człowiek może robić, co chce; ale czy ma dosyć niepodległości w woli saméj, nie pytamy, czy ma wolne ręce i nogi; ale czy duch jego jest wolny i na czém ta wolność polega." W rzeczy saméj, ciało może być wolném, a człowiek nie być nim bynajmniéj; albo też ciało może być uległe potężnéj przemocy, a duch pozostać wolnym. Niemoc nie czyni grzechu.

Tym mniéj należy szukać wolności w poruszeniach namiętności i żądzy. Czynność, jaką sprawia w nas i utrzymuje namiętność, jest sama przez się mimowolną, konieczną, ślepą; jestto pociąg, popęd, pochodzący z zewnątrz, który człowiek znosi lub odrzuca, a którym nie zawsze rządzi. Wiem, że człowiek wiedziony żądzą lub uniesiony namiętnością, pozostaje przecież odpowiedzialnym za swe czyny; posiada bowiem zawsze wolę, która może najgwałtowniejszym poruszeniom namiętności, najsilniejszym naleganiom żądzy, przeciwstawić rozkaz przeciwny lub dać przyzwolenie, które umacnia dążność i dopełnia czynu, rozpoczętego pod jéj wpływem. Z tego powodu oceniają lub potępiają, nagradzają lub karzą człowieka, który ulega bądź dobrym, bądź złym skłonnościom. Ale oceniają i nagradzają w nim, nie ową skłonność szlachetną, która go wiedzie do poświęcenia, a któréj nie czuć, nie było w jego mocy; ale raczéj to wolne przyzwolenie woli na czyn, który mogła powstrzymać lub

go nie dopuścić, wiedziona ohydnym względem osobistego interesu. Tak samo, nie gniew karzą w człowieku podrażnionym, który się mści siłą za odebraną krzywdę, nie gardzą uczuciem trwogi w żołnierzu, który porzuca broń i ucieka z pola bitwy: ale potępiają w nich ową bezczynną wolę, która mogła i powinna była, oświeconą będąc poznaniem powinności, powstrzymać rekę uniesioną gniewem i zatrzymać na stanowisku członki wzruszone trwogą. Tak dalece jest prawdą, iż odpowiedzialność nie spada na namiętność samą przez się, że stósunek jéj zmniejsza tylko w oczach ludzkich zasługę dobrych uczynków, jak niemniej winę złych. Gniew i pragnienie słusznéj zemsty nie usprawiedliwiają morderstwa; lecz je cokolwiek uniewinniają. Przyjaźń egzaltowana nie odbiera zasługi temu, kto się poświęca dla przyjaciela; ale toż samo poświęcenie jedna większą jeszcze zasługę, kiedy jest spełnione dla obojętnego lub nieprzyjaciela.

Lecz co jest wolném w nas, to wola sama, to postanowienie, które jest jéj czynem bezpośrednim. Moje postanowienia są całkiem i zawsze w mojéj mocy; według upodobania poddaję się lub wstrzymuję; a nic w świecie nie może mię skłonić, abym miał inną chęć, niż tę, jaką mam w rzeczy saméj. Téj wolności nie tracę ani na chwilę a jeżeli opuszcza mnie we śnie lub w omdleniu, wtedy całe życie moralne pozostaje w zawieszeniu z nią razem; gdyby człowiek stracił ją zupełnie, przestałby także istnieć. Ani niewiadomość, ani namiętność, ani niemoc, ani przymus, nie niweczą jéj, ani osłabiają. Opanowany namiętnością mogę sprzeciwiać się poruszeniom,

jakie ona sprawia w członkach moich, a gdy te poruszenia tak są gwałtowne i tak nagłe, że wszelkie usiłowania moje nie mogą ich powstrzymać; wolno mi chcieć przeciwnie od tego, co czynię mimowoli i powstrzymać się wewnętrznie, podczas gdy ciało moje działa. Można prowadząc rękę moję zmusić ją do popełnienia mordu; ale nikt nie sprawi, aby wola moja skłoniła się ku niemu. Okuty w łańcuchy, chcę się poruszać; bezwładny, chcę walczyć. Czy to będzie ze skutkiem, czy bez skutku, zasługa jednaka w obu razach, byleby energija wysilenia niezależna od mocy organów była równą. Może być nakoniec, że się mylę co do wartości powodów, ale wolność, z jaką poddaję się czynności, równie jest doskonała, kiedy intelligencyja moja radzi mi dobrze, jak kiedy mi źle radzi. Postanowienie samo, będąc wolném, może mi być sprawiedliwie policzone; intencyja tylko prawdziwie jest winną lub czystą.

2. Świadomość wewnętrzna, jaką mamy o naszéj wolnéj woli, nieprzeparta oczywistość, z jaką nam wykazuje niezależność zupełną naszych wewnętrznych postanowień, oto niewątpliwie najpotężniejszy dowód wolnéj woli człowieka. Żaden inny nie zastąpi tego jednego; wszystkie inne przypuszczają go; nie ma rozumowania w przeciwnym duchu, któreby mogło osłabić jego ważność. Można tylko umocnić go, przytaczając inne fakta naszéj natury, nieoczywistsze od samego faktu wolności, ale mniéj zaprzeczone, a które go wreszcie każą się domyślać tak, że powinny być albo zaprzeczone z nim razem, lub też wolna wola uznaną wraz z niemi.

Przytoczę naprzód prawo moralne ze wszystkiemi jego następstwami. Prawo w rzeczy saméj każe się domyślać wolności, powinność każe się domyślać władzy. Bez znajomości prawa, wolność jest próżnym darem, jak bez wolności, prawo jest rozkazem sprzecznym i niedorzecznym; są to dwie prawdy podtrzymujące się i łączące z sobą nawzajem; wszystko co służy do dowiedzenia jednéj, służy też do dowiedzenia i drugiéj, a co wstrząsa jednę z nich, podkopuje także i drugą. Możnaż zaprzeczyć fakt wyrzutu sumienia? i nie byłożby niewytłomaczoném i dziwném szaleństwem, żałować złego czynu lub cieszyć się z dobrego, gdyby nie było w mocy naszéj spełnić go lub nie spełnić? Wszędzie oceniają lub gardzą, sławią lub potępiają; a któżby był tak szalonym, aby ganić lub chwalić człowieka za to, że uczynił, jak musiał uczynić? Nie zasługuję jeszcze na nagrodę, jeżeli tylko słucham mimowoli, nieprzepartéj siły popędu; a jeżeli ręka moja uległa przymusowi, zanurzając sztylet w łonie bliźniego, w takim razie niesłusznie byłbym karany, wina bowiem nie moja, ale tego kto kierował moją ręką. Zrzekamy się więc odpowiedzialności, za czyny nasze, zrzekając się wolności ludzkiéj. Gdyby kto zaprzeczył prawa przyrodzonego, przytoczę prawo pisane. Wszystkie ludy na ziemi mają zwyczaj rządzić się prawami. Prawodawstwo dobre czy złe, przyrodzone, czy dowolne, przepisując wszystkim ludziom prawidła postępowania, uznaje w nich moc zastosowania się do tychże; inaczéj albo fatalność rządząca nimi, pociąga ich koniecznie w kierunku wskazanym przez prawo, a wtedy toż prawo nic nieznaczące jest i zbyteczne; lub ich konieczne po-

stępowanie jest w sprzeczności z przepisami prawa, a wtedy prawo jest niepotrzebne, bo nie ma w sobie siły, coraz bardziéj stając się sprzeczném i niedorzeczném.

Z drugiéj strony są pewne nawyknienia właściwe wszystkim, które ten uważać powinien za dziwactwa i chronić ich się pilnie, ktokolwiek chce przeczyć wolnéj woli; one bowiem świadczą przeciwnie. Jeżeli np. nakreślam sobie plan postępowania na przyszłość, jeżeli dziś rozmyślam nad tém, co mam czynić jutro, dowodzę tém samém, że się czuję wolnym do postąpienia według tego planu i zdolnym do zastosowania działań moich, do następstw tegoż namysłu. Przyrzekam, zobowiązuję się kontraktem, odbieram słowo drugiego i pokładam w niém ufność. Otóż więc przyrzeczenie z mojéj strony jest haniebném oszustwem, kontrakt zuchwałém zobowiązaniem, jeżeli się nie czuję wolnym, abym mógł dotrzymać ich i dopełnić; co więcéj ufność tego, kto przyjmuje kontrakt lub przyrzeczenie, jest dowodem szaleństwa, jeżeli sam nie wierzy w tę wolność. Rady dawane drugim, usiłowania nasze, aby ich przekonać, rozkazy narzucone im przemocą, wykazują również oczywiście, że wierzymy, iż istnieje w nich potęga czynna i wolna. Niechaj więc przeciwnicy wolności ludzkiéj obierają jedno z dwojga: albo zaprzeć się wszystkich tych czynów i wszystkich tych faktów powyżéj cytowanych, (nie używając nawet słów, które je wyrażają, jako znaków bez wartości lub niech przyznają wolną wolę), któréj te fakta każą się domyślać. Tu nie ma pola do wahania, jeżeli zachowają jedno tylko wyrażenie, jeden tylko fakt, już tém samém zaprzeczą swemu systematowi.

Dodać jeszcze tu potrzeba, że wszystkie ludy i wszyscy ludzie jednozgodnie uznają wolną wolę a zarazem i fakta, które ją udowodniają, o czém poświadcza stawianie się ich, do czynów ludzkich. Żaden człowiek nie różni się w tém od drugiego, fatalista nawet nie może się obronić od tych przekonań, jakiekolwiek usiłowania czyni przeciw nim w duchu swego systematu. Podczas kiedy zaprzecza swéj wolności, używa jéj i uznaje ją przez swoje czyny, usiłując zaprzeczyć jéj słowami. Kiedy udowodnia nieugięty fatalizm przewodniczący podług niego postępowaniu ludzi, w téjże saméj chwili daje obietnicę, podpisuje kontrakta, udziela rad i rozkazów. Tak to potężną jest przemoc prawdy nad błędem! Aby zaprzeczyć wolnéj woli, nietylko trzeba pozostawać w sprzeczności z sobą samym w każdéj chwili, ale jeszcze być w sprzeczności z ludzkością całą i ze zdrowym rozsądkiem. A jednak wskazania zdrowego rozsądku są regułą świętą dla filozofa, trzeba, żeby ona mu służyła za podstawę, powinien od niéj zaczynać i znaleźć ją znów na końcu swego biegu. Całém powołaniem jego jest wyświecenie i bronienie tych wskazań. Spełniliśmy tu pierwszą część tego zadania, pozostaje jeszcze druga, to jest, potrzeba nam rozważyć zarzuty, opierające się już to na fałszywéj obserwacyi, już to na niedokładnym rozbiorze. Dla otparcia więc sofizmów dosyć nam będzie stawić rozbiór prawdziwy i fakta lepiéj rozważone.

3. Naprzód stawiają przeciw wolnéj woli mniemany wpływ pobudek na jéj postanowienie. Każda czynność rozważana mówią, musi mieć jakiś powód. Kiedy nic go nie

zwalcza, on koniecznie musi spowodować postanowienie, kiedy znajdują się powody przeciwne, najmocniejszy z nich powinien przeważyć. Na to odpowiadam naprzód z Reidem: „wpływ powodów jest zupełnie innéj natury, jak wpływ przyczyn skutecznych. Powody nie są ani przyczynami, ani działaczami, one każą się domyślać przyczyny działającéj i bez takowéj niczby nie mogły zrobić. Przecież nie możemy przypuścić bez niedorzeczności, aby powód jaki działał lub przyjmował działanie; powód jest zarówno niezdolny do czynu jak do bierności, bo on nie jest żadną rzeczą istniejącą, lecz tylko rzeczą umysłem pojętą, czyli co scholastycy nazywali istotą racyonalną *ens racionis*. Powody więc mogą wpływać na czyn, ale nie działają; można ich porównać, do rady lub do zachęcenia zostawiającego człowiekowi, który takowe odbiera zupełną—wolność. Napróżno bowiem dawaną jest rada, jeżeli moc spełnienia lub niespełnienia tego, co ona zaleca, nie istnieje. Podobnież powody przypuszczają w działaczu wolność, inaczéj wpływ ich byłby niemożebnym." Nie jest więc rzeczą konieczną nawet w przypadku, kiedy powód jest jedynym, aby on decydował o czynie, jeszcze bowiem i wówczas wola, od któréj ten czyn zależy, może się wstrzymać lub też wykonać go, skoro zechce. Kiedy jest kilka powodów, trudność się powiększa, wówczas mówią, że najsilniejszy przeważy, ale któryż jest najsilniejszy. Łatwo wprawdzie to oznaczyć, kiedy powody są tego samego rodzaju i różnią się tylko pod względem ilości. I tak np. dar tysiąca franków jest powodem silniejszym, jak dar stu franków. W takim razie czuje się zdolnym i zupełnie wolnym do

przyjęcia decyzyi. Ale niechże tutaj połączy się powód innéj natury, jak np. obowiązku, wtedy natychmiast znajdziemy się w wypadku powyżéj wskazanym powodów różnego gatunku. Owóż w takiém zdarzeniu nie mają one miary wspólnéj a zatem i siły porównawczéj. Co jest silniejsze, pieniądze czy reputacyja, obowiązek czy korzyść, zdrowie czy obowiązek, bogactwo czy zaszczyt. Równie niepodobna odpowiedziéć na to pytanie, jak na to drugie: co jest większe czy stopa, czy funt. Rozróżnianie byłoby tu tylko subtylizowaniem; z dwóch powodów odmiennéj natury ten będzie najsilniejszy, który przeważy czyli innemi wyrazami, będzie to postanowienie woli, która przyjmując wolno ten powód, stanowi rzeczywiście jego pozorną siłę, o któréj dopiero po spełnieniu czynu sądzić możemy. A jednak gdyby ta siła nie istniała przed czynem, mogłażby go spowodować?

Wyprowadzają jeszcze inny zarzut z wpływu skłonności, usposobień naturalnych i namiętności. Ale my już wiemy dobrze, że namiętnosć może owładnąć tylko członki; działaniu, do którego ona wiedzie, wola zdolną jest się oprzeć a przynajmniéj pozostać obcą; czyni ona to często a może zawsze. Jeżeli zdarzają się niekiedy poruszenia tak gwałtowne i tak silne, że wola nie ma ani czasu, ani mocy im przeszkodzić, wówczas czyny nasze nie należąc do wolnych, nie czynią nas odpowiedzialnemi. Wypadek taki jest możliwy, chociaż nadzwyczaj rzadki, najczęściéj człowiek może się uchronić oporem energicznym, od najżywszych uniesień swych namiętności.

Nakoniec zarzucają jeszcze przeciwko wolności człowieka przewidzenie czyli wszechwiedzę Boską. Bóg, mówią,

przewiduje nieomylnie czyny ludzkie a zatem one spełnią się koniecznie, jak je przewidział, gdyż inaczéj wiedza Boska byłaby zawodną. My odpowiemy krótko, iż przewidzenie Boskie nadaje tylko czynom wolnym przymiot zewnętrzny, co nie zmniejsza w niczém ich wolności, są one i pozostają wolnemi, tylko zarazem stają się przewidzianemi. Innemi wyrazami rzecz tak się rozumie: że Bóg przewiduje nieochybnie, iż my postąpimy wolno w taki lub w taki sposób. Przewidzenie to Jego nieomylne moich czynów nie czyni ich koniecznemi, podobnież jak wiedza pewna, jaką ja mam jakiegoś czynu wolnego, który się spełnia w moich oczach, nie zamienia go przez to z wolnego na konieczny. Bóg przewiduje czyny ludzkie a więc one staną się; następstwo tylko jest konieczne' ale konieczności nie ma żadnéj. Inaczéj jeszcze: czyny ludzkie nie dla tego się stają, że Bóg je przewiduje, ale On je przewiduje dla tego, że się staną.

O duchowości duszy.

Z ogólnych rysów poznać już mogliśmy przymioty duszy ludzkiéj; dusza jestto wola wolna i oświecona, któréj wpomoc przychodzą uczucia a któréj organa posługują. Jakaż więc jest natura téj duszy? Połączona z ciałem, którego wpływowi ulega co chwila, czy jest różna od tego ciała a zarazem duchowa? lub przeciwnie czy myśl, radość i boleść, czyn dobrowolny, sam w sobie, wszystkie fenomena samowiedzy, jakkolwiek nieuchwycalne przez zmysły, czy, mówię, nie są płodem specyalnym organizmu, wyższym rezultatem życia, które ożywia ciało i (jak niekiedy utrzymywano) wydzielaniem się mózgu? Czy człowiek jest podwójny, jak mówili starożytni, to jest, czy natura jego jest utworzona z dwóch połączonych zasad ale wyraźnych; lub czy on jest tylko uorganizowaną materyją, w któréj Bóg złożył iskrę życia a która zagaśnie, gdy się ta materyja rozproszy? Jeżeli dusza nie różni się, ani jest oddzielną od ciała, widocznie gdy się ciało rozsypie a żywioły jego rozproszą się po śmierci, dusza

przeżyćby go nie mogła. Jeżeli przeciwnie zasada, która chce, czuje i myśli w nas, jest niezależna od wszelkiego organu cielesnego, jeżeli jest niemateryjalna w gruncie, będzie to już świadectwem, jeżeli nie dowodem jéj nieśmiertelności; bo gdy naturą rzeczy złożonych jest, żeby się niszczyły same przez się, przez rozkład możliwy a prędzéj lub późniéj nieuchronny żywiołów; substancyje niezłożone przeciwnie, same w sobie nie mają naturalnéj przyczyny zniszczenia i muszą wytrwać, jeżeli ich wyraźny akt woli Bożéj nie zniszczy.

Zresztą cokolwiek powiemy w téj kwestyi, prawda opisanych faktów nie może być zmieniona. Czy myśl i czucie wynikają z zasady duchowéj zawsze jest pewna, że człowiek myśli i czuje. Więc w imieniu faktów, przypominając je i powtarzając (jeżeli będzie potrzeba) z nowéj strony, postaramy się na to odpowiedziéć.

Jestem przedewszystkiém i zawsze siłą, a siłą pojedynczą i jedną, jedności prawdziwéj i pojedynczości doskonałéj, tożsamości ścisłéj i koniecznie niezmiennéj. A nawet te wyrazy: niezłożony, jeden, tenże sam, stosują się dobrze i w właściwém znaczeniu tylko do mnie samego z pośród wszystkich istot, które znam bezpośrednio; we mnie są one prawdziwe w całéj ścisłości swego znaczenia. I jakżeby mogło być inaczéj, jeżeli właśnie z poznania samego siebie, nabyłem pierwotnie idei, które one wyrażają. A że te przymioty posiadam, wiem to nie przez rozumowanie lub przez naciągniony dowód, ale przez świadectwo jasne, proste, bezpośrednie, wewnętrzne i głębokie mojéj samowiedzy. Mam mojéj jedności i tożsamości osobistéj, przeświadczenie nieustanne podczas czuwania.

Czegóż więcéj potrzeba, ażeby gruntownie ustalić duchowość duszy, nad to proste i stanowcze przeświadczenie, którego nic zastąpić nie może, którego żadne rozumowanie nie może powiększyć oczywistości, ani żaden sofizm wstrząsnąć pewności. Trzeba więc tylko skupić się w sobie samym a usuwając się na chwilę od zamieszania zmysłów, oddalając fałszywe światła imaginacyi, które zaciemniają tego ducha prawdy, oświecającego nas wewnątrz, jego się szczerze poradzić. Ktokolwiek do takiego wysilenia będzie zdolnym, uczuje wkrótce, jak się rozproszy chmura, która zasłaniała jego naturę a z pomieszanego uczucia, jakie miał o tém zrazu, wywiąże się stopniowo uczucie coraz wyraźniejsze pojedynczości tego, co on nazywa *ja* a to uczucie przybierze siłę przekonywającą i jasność apercepcyi żywéj i świetnéj. Natenczas znajdzie przez rozwagę, prawdziwe znaczenie wyrazu *ja*, znaczenie, wjakiém go zwykle ludzie używają, u których półnauka nie zepsuła lub nie zatarła pierwotnych wyobrażeń zdrowego rozsądku. W istocie to, co pospolity człowiek nazywa *ja*, to nie jest ani jego ciało, ani jego intelligencyja, ani namiętności, ale coś wyraźniejszego nad to wszystko, co zachowuje swoją jedność, gdy się niszczy ciało; co nie uczułoby się zmniejszone ani na proch jeden, gdyby mu połowę téj materyi odjęto, co pozostaje to samo, gdy namiętność unosi się lub słabnie; gdy intelligencyja wzrasta lub upada. Ale uwaga niedostateczna aby nas podniosła do prawdziwéj nauki

a dość silna do potłumienia zdrowego rozsądku a nadewszystko złudzenie zmysłów i nacisk obrazów zewnętrznych, pokrywają natrętnym cieniem to natchnienie sumienia. Ażeby odżywić jednakże apercepcyję wewnętrzną w naturalnéj czystości i w pierwotnéj żywości, trzeba tylko cokolwiek chęci i chwili wypoczynku i milczenia. Nie rozumujcie, patrzcie a uczujecie, że żyje w was siła niezłożona i jedna, która nie zjednoczy się z żadnym z waszych organów. Ta siła, to dusza; dusza więc jest duchowa, ponieważ duchowość i pojedynczość są wyrażeniami ściśle jednoznacznemi.

Zresztą można udowodnić tożsamość woli ludzkiéj przez rozumowanie. Można przytoczyć na dowód fakt pamięci, który nie mógłby istnieć, fakt wyrzutu sumienia, który byłby śmiesznym, karę za występki przeszłe, która byłaby barbarzyństwem, gdyby człowiek nie był niezawodnie i ściśle tymżesamym. Tak więc tożsamość każe przypuszczać jedność; tylko to, co jest jednością, nie zmienia się. Otóż za jednym razem dowiedliśmy jedności i tożsamości, to jest raz jeszcze: duchowości duszy.

Przymioty te widoczne lub dowiedzione, nie są przymiotami naszego ciała. Jedność ciała jest jednością składową; jedność duszy jest prawdziwą jednością, jednością metafizyczną, którą właśnie wysoka nauka stawia przeciw jedności fizycznéj, ponieważ ta jest zbiorową a zatém jednością fałszywą. Materyja organizmu wyczerpuje się i odnawia w każdéj chwili, dwóch chwil z kolei nie może być tąż samą; po upływie kilku lat zmienia się zupełnie. Ciało zatém naśladuje tylko niejako zdala

jedność, przez stałość pozorną tych samych kształtów pomimo ciągłych zmian, które zachodzą w niém a które chociaż nie są widoczne zrazu, uderzają nas jednak jasno przy porównaniu teraźniejszości z przeszłością cokolwiek oddaloną. Czyż powiemy, że jedność i tożsamość, którą spostrzegamy w nas, nie odnoszą się do materyi ciała, ale do siły, która też materyję organizuje i ożywia; do zasady żywotnéj, któréj one są tylko przymiotami?

Przypuśćmy to: być może, że ten pierwiastek istnieje, że jest niezłożony, ależ ja nie mogę twierdzić z pewnością, że on jest; a tym mniéj wiem, czém on jest; nie wiem, czy jest kilka sił żywotnych, czy jedna tylko. Jakżeby więc te jasne przymioty i widoczne mojéj istoty, mogły być przymiotami siły tajemniczéj, któréj przypuszczam tylko zagadkowe istnienie? Chcecież abym nie widząc jéj, uznawał jednak jéj cechy?

Duchowość więc duszy jest faktem i niczém więcéj. Ale jestże co bardziéj niezaprzeczalnego jak fakt? Gdzież jest argument, którego siła przekonywająca, przewyższyłaby oczywistość bezpośredniéj intuicyi? Przeświadczenie zapytane rozstrzyga rzecz, świadectwo jego wystarcza nam. A jednakże dozwoloném jest i pożyteczném wykazać pod rozmaitemi względami, dla uwydatnienia go, ten fakt, który nasza samowiedza poświadcza i udowodnia nieodwołalnie. Nie będzie to nawet żadna argumentacyja, tylko dalsze obserwowanie, wykonane z innego punktu widzenia.

2. Niezależność duszy, wyższość jéj natury nie okazuje się nigdy doskonaléj, jak w walkach tak często toczo-

nych a tak dobrze już opisanych, jakie ona prowadzi z ciałem i z namiętnościami, górującemi nad témże, oraz w téj przewadze, jaką ona zwykle otrzymuje nad niém. Wówczas nawet kiedy ono ulega zupełnie sile brutalnéj instynktów, ona świadczy o swéj wyższości przez potęgę oporu a w ostatnim razie przez pewne skupianie się wewnątrz, które jest jéj najwyższą ucieczką i w którém nic jéj zamieszać nie może. Daję rozkaz memu ciału a ono spełnia go natychmiast, jak gdyby mogło mnie rozumieć. Czyżby więc jakaś część mego ciała miała ten przywiléj rozkazywania innym, mógłżebym przypuścić, że to, co podług swéj woli nadaje lub odbiera ruch organom, jest także organem; mógłżebym zrozumiéć, żeby tak szczególny i tak szczytny dar rządzenia materyją, należał do téjże materyi lub do jednéj z ich części? Wprawdzie ciało odmawia niekiedy posłuszeństwa, ale przez to właśnie ja postrzegam lepiéj jeszcze, o ile dusza różni się od niego. Wówczas bowiem ona pozostaje i czuje się całą w obec téj niemocy organów a czyny jéj własne, chcę mówić, jéj postanowienia odbywają się tak łatwo, tak doskonale, jak gdyby organa były im posłuszne. Paralityk czyż nie probuje poruszać ręką i czegóż brakuje temu usiłowaniu, aby go można porównać pod wszelkiemi względami, do usiłowania skutecznego? Oto tego przymiotu skuteczności, który jest niejako przymiotem zewnętrznym a nie stanowi rzeczywiście usiłowania. I tak, jeden z naszych organów np. ręka dotknięta jest niemocą, cała część mózgu odpowiednia temu organowi jest również dotknięta i prawie zniszczona. A jednakże dusza nie straciła nic ze swojéj potęgi woli, która jéj

jest właściwą; chce ona, napróżno wprawdzie, ale chce zarówno energicznie jak w przeszłości a cała różnica, jaka tu zachodzi, leży w tém, iż pierwéj miała do czynienia z narzędziami zdolnemi i posłusznemi, teraz działa na bezwładne i niezdolne do ruchu.

Jednakże nie w téj to nieczynności organów, ale owszem w ich oporze dusza okazuje najwięcéj swoją niepodległość. Namiętność żywa i nagła, żal za obrazę np. porusza w jednéj chwili moją krew i nadaje członkom moim popęd mimowolny, skierowany ku zemście. Już broń uchwyciłem, rękę podniosłem, ten co mnie obraził, ma zginąć, ale w téjże saméj chwili całe to poruszenie uspokaja się a jeżeli pozostaje jeszcze w części, jestto już tylko objaw nieznaczący wzruszenia na wpół uspokojonego; jestto już tylko głucha dążność do czynu, która zaledwie okazuje się na zewnątrz. Cóż więc się stało i jakimże to cudem tyle pokoju pozornego znalazło się po takiéj gwałtowności? Zkąd przyszła tak łagodna postawa, po tych groźnych gestach? Oto uczyniłem akt woli i nic więcéj; rozkazałem członkom moim uniesionym namiętnością, żeby pozostały w spoczynku a zostały posłusznemi.

Na rozkaz mój działanie tak energicznie zaczęte natychmiast ustało. Któż z nas nie posiada cokolwiek téj władzy nad sobą i nad swojém ciałem, któż nie doświadczył tego, cośmy opisali, chociaż w kilku zdarzeniach a więc pytam się, czyż to co rozkazuje we mnie, jest tém samém co słucha? czy z téj saméj zasady czyli siły wyniknął jednocześnie popęd gwałtowny ku działaniu i to postanowienie tak silne i tak skuteczne, aby nie

działać? Taż sama więc istota tworzyłaby w sobie dwa sprzeczne dążenia: z jednéj strony usiłowałaby działać, z drugiéj wstrzymać. I nie trzeba mówić, iż jakaś część mojego ciała np. mózg wywiera ten wpływ na resztę organizmu, mózg bowiem podziela w tym razie wzruszenie ogólne, krew biegnie ku niemu; on to owszem jest ogniskiem i jakby bodźcem zamieszania, które od niego udziela się członkom. Jest więc, niezależnie od mózgu siła różniąca się od wszystkich organów, ponieważ ona właśnie stawia opór ich dążeniom, siłą tą jest moja dusza duchowa, ją to samą nazywam moim *ja*, jaźnią. Turenjusz wyrzekł na polu walki: „ty drżysz ciało, ale gdybyś ty wiedziało, gdzie ja cię mam zaprowadzić jutro drżałobyś więcéj jeszcze.

Czémże jest to *ja*, które prowadzi ciało do miejsc od których je bojaźń odpycha, a prowadzi—gardząc jego słabością i zmuszając je, wśród drżenia stawić czoło niebezpieczeństwu; czyż to owe ciało, całe przeniknione trwogą wyzywa tak siebie i przemawia w sposobie pogardliwéj nagany? Ale zarzucą mi, że dusza ulega niekiedy w téj walce, wiem o tém, i mówię, iż wówczas ona czuje się niewinną czynu, którego wolą swoją nie spowodowała, jeżeli tylko użyła wszystkich sił do walki. W takich to tylko nadzwyczajnych wypadkach wolno jéj cofnąć się w tę sferę wewnętrzną, o któréj mówi Kartezjusz, gdzie namiętności zwierzęce nie mają przystępu i nie zakłócają już niezachwianéj ciszy.

3. Znajduję jeszcze inny dowód niezłożoności duszy w téj cudownéj potędze, jaką ona jest obdarzoną, a którą

czyni iż może się wznosić po nad mnogością rzeczy przypadkowych i zmiennych, do istoty niezmiennéj i bezwzględnéj czyli przechodząc granice tego świata, dosięgać do, najwyższego powodu wszech rzeczy. Dusza ludzka *myśli* niezmienność, wieczność, boskość że tak powiemy, a z kądże przychodzi ten przedmiot do jéj myśli? nie bierze go ani z imaginacyi ani ze zmysłów. Owszem ciało zaciemnia jéj te pojęcie, ona działa najpotężniéj kiedy zmysły milczą, kiedy wyobraźnia nie narzuca się ze swojemi widmami. Jakże zresztą, to co jest złożone mogłoby zrozumiéć niezłożoność i jedność? Istota nie mająca jedności nie mogłaby przyjąć pojęcia jedności. Tutaj to jest miejsce uznać, że stosunek poznania, musi koniecznie opierać się na analogii natury rzeczy „kiedy dusza Sokratesa w *Phedonie* zdołała uwolnić się od zmysłów, kiedy zaczyna uważać rzeczy same w sobie wówczas wznosi się do pojęcia tego co jest czyste, wieczne, nieśmiertelne, niezmienne i pozostaje w tém zbliżeniu jako będąca téjże saméj natury, tak długo jak tylko może zachować się w sobie czyli w wewnętrznėm zebraniu a obłędy jéj nikną. Spojona z przedmiotami, które nie zmieniają się, ona nie zmienia się także, i podziela niejako naturę rozważanego przez nią przedmiotu. Stan ten duszy, jest tém co nazywają mądrością,“ a daléj dodaje jeszcze, „czyniąc się niezależną od namiętności, biorąc rozum za przewodnika, nie przerywając nigdy wpatrywania się w prawdę i boskość, dusza nabywa tego przekonania, iż ona powinna trwać w tym stanie przez całe życie, i że po śmierci pójdzie połączyć się z tém co jest

podobne do niéj i zgodne z jéj naturą, a uwolni się od cierpień doczesnych ludzkości.

4. Nakoniec nie mogę pominąć sławnego argumentu, który się wywodzi z porównania. Myśli nasze różnią się bardzo między sobą, uczucia zmieniają się nieustannie, a nie ma nic bardziéj zmiennego jak nasze postanowienie. Jednakże wszystkie te myśli z kądkolwiek one pochodzą, wszystkie te uczucia jakikolwiek jest ich stopień i dążenia, wszystkie te postanowienia jakikolwiek byłby ich kierunek, łączą się jakby w jedném ognisku wspólném, gdzie ich podobieństwa i różnice zostają oznaczone. Jest jakaś istota wśród tego wszystkiego, która je porównywa, przekłada jedno uczucie nad drugie, dostrzega cech odróżniających uczucia od myśli. Nie trzebaż więc, aby ta istota była jedną, niezłożoną? gdyby była mnoga, nie miała jedności wówczas jedna jéj część doznawałaby uczucia, podczas kiedy druga zajętaby była myślą, i jakże—skoroby jedna z tych dwóch moich *jaźni*, należała całkiem do uczucia a druga całkiem do myśli, jakże mówię wówczas powstałoby porównanie tych dwóch przedmiotów? Potrzebaby trzeciego *ja*, któreby zdołało połączyć to, co jest rozdzielone pomiędzy dwoje. Następnie to trzecie *ja* czy będzie złożone lub pojedyncze? jeśli złożone trudność powraca znowu, naprożno usiłowaliśmy ją usunąć, znieść jéj nie możemy, po długich usiłowaniach, potrzeba nam wrócić do téj prawdy, że dusza jest jedną, niezłożoną.

KONIEC PSYCHOLOGII.

SŁOWO WSTĘPNE.

Przystępując do drugiego oddziału Przewodnika czyli rozpoczynając Logikę, a mianowicie pierwszą jéj część: Logikę umiejętną, potrzebuję przemówić do naszych czytelników. Uważana z tego punktu, jak ją pojmuje tu Juljusz Simon, Logika jest wysoką nauką, jest metafizyką Logiki stosowanéj, którą głównie zajmowano się dawniéj. Idzie mi bardzo o to, aby czytelnicy nasi zrozumieli wysokość tego stanowiska a zatém i ważność, oraz właściwość wyboru tego Przewodnika, ułożonego przez najznakomitszych spirytualistów francuzkich. Odtąd zbogacili oni literaturę filozoficzną ważnemi dziełami *), które w coraz wyższy sposób wyjaśniają najgłówniejsze zadania filozofii, a wyjaśniają swobodnie, bez żadnego wiązania się wyłącznym systematem, któryby ich czynił ludźmi téj lub owéj szkoły. Oni tylko znają jedną,

*). Wymienimy tu tylko Essai de Philosophie religieuse Emila Saisset i gruntowny rozbiór filozofii St. Tomasza przez Jourdain.

Karteziańsko-Leibnitzowską a raczéj jeden punkt wyjścia. niestanowiący podstawy szkoły, lecz podstawę prawdy i poznania. Oto co wyrzekł niedawno Emil Saisset o téj filozofii, uprawianéj przez nich z taką miłością: „Nie brakło zaprawdę ciężkich prób od kilkunastu lat téj wielkiéj nauce, ale ma ona natomiast dwie pociechy: jedną stanowi niemoc jéj przeciwników, drugą wierność jéj przyjaciół. Jest ona zawsze tą wielką matką *magna parens virum*, która nietylko tworzy rozumy, ale ludzi i charaktery.“ Do zrozumienia i uprawiania takiéj filozofii w narodzie, która nie jest ani francuzką, ani polską, ani niemiecką, lecz powszechną, przygotowywa elementarny wykład a mianowicie wykład logiki. Pierwszą więc część jéj szczególniéj polecając młodym czytelnikom naszym, przytoczę tu jeszcze niektóre ustępy z rozprawy o Logice znakomitego naszego professora, pana Kazimierza Kaszewskiego, drukowanéj niedawno w Tygodniku illustrowanym. „Logika, mówi on, jeśli ma wywrzéć na człowieka wpływ, do jakiego jest zdolną, nie może się zbyć tanim kosztem: słaby, poziomy wykład, zbity w szereg suchych definicyi, nietylko że niczego nie nauczy, ale przeciwnie odstręczyć może od téj nauki, która wchodzi, jako wielki czynnik w intellektualne wychowanie człowieka, a następnie w jego umysłową działalność. Zmierzywszy siły, określiwszy warunki i wytknąwszy granice rozumu ludzkiego, przepisuje ona mu prawa postępowania i wskazuje metodę, któréj ma się trzymać. Takie mając przekonanie, nie wahamy się twierdzić, że nauka ta jest jedną z najpożyteczniejszych dla wyższéj kultury umysłowéj.

Ażeby zrozumiéć możność i użyteczność téj nauki, dosyć tu jest przywieść retorykę i moralność. Nikt nie poważy się twierdzić, że do dobrego mówienia lub pisania prawidła na nic się nie zdały; przez nie wprawdzie nie nabędziemy wymowy, która jest talentem wrodzonym, ale przez nie tylko możemy uprawić, rozwinąć i udoskonalić dar przyrodzony. Kto uznaje różnicę pomiędzy mówcą a człowiekiem z gminu, ten nie zaprzeczy istnienia i wpływu prawideł. Nie zaprzeczy również teoryi moralności ten, kto przyznaje, iż można stawać się coraz lepszym i rosnąć z cnoty w cnotę. Różnica między złém i dobrém nie jest zaprawdę rzeczą wynalazku, szczęście owszem, że każdy ma ją wyrytą w głębi swego serca, wbrew wszelkim namiętnościom i systematom; lecz edukacyja moralna dobrze pojęta i dobrze pokierowana, może nas wezwyczaić do tego, aby dobre stawiać tam, gdzię być powinno, a złe widziéć takiém, jakiém ono jest rzeczywiście. Z logiką rzecz ma się tak samo, jak z retoryką i moralnością. Nie tworzy ona mędrca, ale za pomocą prawideł niezaprzeczonéj dzielności, sprawdzonych i wyprobowanych doświadczeniem wieków i przenikliwością najbystrzejszych umysłów, może każdego człowieka wzmocnić w rozumie i udoskonalić. Prawidła te czerpią się już w samym widoku błędów i postępu umysłu ludzkiego. Ponieważ zdarza się nam myśléć raz dobrze, drugi raz źle, możemy więc cierpliwém dostrzeganiem, wykryć prawy umysłu kierunek, możemy wynaleźć powody błędów popełnianych, czy to w życiu, czy w nauce, w rozumowaniu, ocenianiu faktów

pojedynczych, czy nareszcie w ogólnych opinijach z tychże faktów wyprowadzanych.

Trzymając straż umysłu przy wszystkich kwestyjach, logika na drodze swobodnego myślenia, zaprowadzić nas może aż w sfery religii; związek jednak najściślejszy łączy ją z moralnością,· człowiek jest przedewszystkiém istotą moralną, ale pod warunkiem rozumu; moralność jego ma rozum za podstawę konieczną; człowiek bez wiedzy nie mógłby być cnotliwym, ani niecnotliwym. To też rozwiązanie wielkich zagadnień moralności, w rzeczy samej od logiki zależy i to nietylko tak, jak jaka nauka zależy od swéj metody, ale jeszcze i ze względu na to, że pod wszystkiemi kwestyjami logicznemi, ukrywa się wielka kwestyja naszego przeznaczenia umysłowego, które jest tylko ułamkiem całości naszego przeznaczenia. Podstawą więc moralności będzie praca nad dobrém myśleniem. Ten charakter moralny logiki, widocznieje nadewszystko wówczas, gdy ona przedsiębierze wykazać, że umysł ludzki zdolnym jest do osiągnienia prawdy. Ucząc, jak mamy używać zwątpienia, aby się od niego uwolnić, wypowiadając wojnę sceptycyzmowi, oddaje nam na całe życie znakomitą przysługę; zwątpienie bowiem źle w ogólności usposabia do czynu: ażeby być silnym i dzielnym, potrzeba mieć wolę popartą pewnością. Zwątpienie jest paraliżem duszy; człowiek uległy téj dolegliwości i poddany jéj bez oporu, zwolna utraca nawet władzę wątpienia i przejmuje obojętność, zbliżając się tém samém do zupełnéj śmierci moralnéj; od któréj niechaj Bóg uchowa każdego, kto pragnie żyć lub tęskni za życiem. Logika, która wie, ile dać może refleksyja

oparta na zdrowym rozsądku i oświecona historyją: logika, która zna środki umysłu ludzkiego i mierzy ich rozległość; logika, mówię, może jedna wyleczyć duszę z choroby zwątpienia i zaszczepić jéj nanowo potrzebę i miłość idei, wiary, życia intellektualnego. Wracając nam zdolność wiary, okazuje, iż to uczucie wrodzone, powszechne, które nas popędza ku prawdzie, nie jest smutną z naszéj strony illuzyją, ani straszną ironiją Stwórcy, ale świętą i prawą nadzieją. Tym sposobem wzmaga ona ufność w Bogu i rozumie własnym, nie pozwalając mu wszakże przekraczać właściwych granic."

Taki to jest cel nauk filozoficznych i do takiego przyłożyć się jest przeznaczeniem téj pracy. Oby myśl moja zrozumianą została przez czytelników, będzie to najsłodszą nagrodą moich usiłowań.

Eleonora Ziemięcka.

Przedmiot i podział Logiki.

Celem *Psychologii* jest opisanie władz duszy, wyjaśnienie ich natury, początku, rozwijania się i wzajemnych między niemi stosunków.

Logika nie rozważa już tych władz pod względem ich istoty jak Psychologija, lecz jedynie pod względem ich stosunku z prawdą.

Psychologija więc i logika są to dwie nauki, które ściśle biorąc, mogłyby stanowić jedną a przynajmniéj jeżeli je rozdzialamy, powinniśmy uznać, że 'jedna bez drugiéj zupełną być nie może; trzeba bowiem naprzód poznać władze naszego umysłu. zanim zdołamy oznaczyć naukowo ich stosunek z prawdą, a dopóki znów ten stosunek nie jest ściśle określony, samo poznanie władz naszych, będzie bez pożytku.

Tak określona logika z natury swojéj dzieli się na dwie części oddzielne: na naukę i na sztukę logiki. W istocie jest ona zarazem *nauką* prawności, cech i warunków poznania, oraz *sztuką*, podług któréj mamy kierować naszemi władzami umysłowemi w nabywaniu wiedzy.

Logika umiejętna mająca za cel zbadanie, o ile wiedza ludzka jest prawną i pewną, oraz podług jakich cech poznajemy tę prawność; logika taka obejmuje koniecznie trzy rzędy zagadnień: pierwszy odnoszący się do téj właśnie prawności poznania, drugi rozpoznający cechy poznania prawego, trzeci odpowiedni warunkom bezwzględnym, to jest prawom koniecznym, podług których działa nasz umysł. W pierwszych dwóch porządkach zagadnień jest ona nauką złożoną czyli mieszaną, gdyż opiera się naprzemian, jużto na faktąch wyczerpanych z indukcyi, jużto na zasadach porządnie rozwiniętych; w trzecim dopiero rzędzie staje się przedewszystkiém wywodniczą czyli dedukcyjną, gdyż prawa, któremi rządzi się nasza działalność umysłowa, wyprowadzają się z saméj natury naszych władz, ze ścisłością matematyczną.

Zadania pierwszego rzędu (to jest *prawności poznania*) wzięte w najwyższém swojém uogólnieniu, streszczają się w tych dwóch głównych zagadnieniach, czy jest jaka rzeczywistość i czy możemy ją poznać. Dodać tu potrzeba, iż te dwie kwestyje jakkolwiek oddzielne, są sobie jednak zupełnie odpowiednie, nie możemy bowiem uznać bytu, nie uznając zarazem, że go poznajemy, ani też poznawać rzeczywistości bez uznania bytu. (Wyrazy te bytu i rzeczywistości nie odnoszą się tu tylko do ciał zewnętrznych, ale zarazem i do pewników czyli axiomatów i w ogóle do wszystkiego, co jest koniecznem w prawności naszego poznania, oprócz naszych władz).

Drugi rząd zagadnień, to jest *(pod względem cech poznania prawnego)*, obejmuje przeciwnie dwie kwestyje zupełnie różne i które koniecznie osobno rozważyć potrzeba. Jakoż przekonawszy się, że wiedza ludzka może być prawną i pewną a zarazem, że niezawsze nią jest, wypada nam zbadać, czy istnieje jaka cecha, po któréjby zawsze tę prawność wiedzy poznać można a która nie towarzyszy nigdy sądowi błędnemu. Cecha ta skoro się znajdzie, powinna nosić nazwę probierza prawdy czyli kryteryjum. Poszukiwanie więc takiego probierza jest pierwszém zadaniem w tym szeregu.

Co do drugiego możnaby je nazwać, jakby dodatkiem do tego, cośmy tu powiedzieli ale dodatkiem bardzo potrzebnym. Badając, czy poznanie może być pewném i czy jest jakie kryteryum, podług którego moglibyśmy odróżnić prawdę od błędu. czynimy rozumowanie ogólne; owóż niewątpliwą jest rzeczą, iż my poznajemy przedmioty rozmaitego znaczenia za pomocą rozmaitych władz: niektóre mogą być zgłębione, inne pozostają koniecznie w cieniu i niedokładności; nakoniec jedna i taż sama władza w tymże samym porządku przedmiotów, znajduje się w rozmaitym do nich stosunku, raz bowiem widzimy się w posiadaniu zupełnéj, całéj prawdy, drugi raz zaledwie jéj dostrzegamy. To więc daje powód do rozróżnienia w wykładzie, różnych gatunków poznania, stosownie do przedmiotów, do źródeł jego i do trybów czyli sposobów a zarazem zmusza nas do modyfikowania wniosków ogólnych, podług okoliczności.

Nakoniec trzeci rząd zagadnień, *(warunki bezwzględne poznania)* dzieli się na tyle kwestyi podrzędnych, ile jest głównych kształtów naszéj działalności umysłowéj. Żywiołem najmniéj złożonym w myśli, najbardziéj pierwotnym, na którym całe rozwinięcie umysłowe spoczywa, jest *idea*. Idea, wzięta w swoim kształcie najbardziéj oderwanym, jest tylko prostém pomyśleniem, w którém nie zawiera się wcale uznanie przez umysł rzeczywistości jéj przedmiotu. Dopiero kiedy to uznanie przyłączy się, lub kiedy dwie takie idee zostaną związane przez afirmacyją—powstaje *sąd*. Następnie skoro umysł utworzy stosunek między dwoma lub wielą sądami: wówczas będzie to *rozumowanie*. Powziąść więc idee, sądzić i rozumować; to są trzy najogólniejsze kształty naszéj działalności umysłowéj. Nauka praw zasadniczych naszéj inteligencyi dzieli się zatem na trzy punkta stosownie do tego, jak one odpowiadają: 1° idei, 2° sądowi, 3° rozumowaniu.

O *Methodologii* czyli o Logice, uważanéj jako *sztuka* myślenia, powiemy tu tylko słówko. Dzieli się ona na dwie części, pierwsza zawiera naprzód przepisy wspólne wszelkim metodom, następnie obejmuje tyle metod prawie, ile jest władz umysłu i ile możliwych zastosowań władz. Określić pojęcia czyli idee, podzielić je, porównać i uszeregować; nabyć pojęć czyli nowych zasobów poznania, jużto bezpośrednio przez dostrzeganie i wywnioskowanie, jużto pośrednio uciekając się do świadectwa; wyprowadzić z zasady następstwa, jakie ona w sobie zawiera, utworzyć teoryją, wychodząc z przypuszczenia, którego sprawdzamy wynikłości, użyć mowy za narzędzie czyto analizy, czy syntezy, jakby za środek pamięciowy, który nam przypomina idee za pomocą znaku

i znak jeden za pomocą drugiego; wypowiadać w mowie myśl naszą porządnie, dokładnie i jasno, oto są działania odnoszące się wszystkie do tychże samych zasad i podlegające tymże samym przepisom czyli regułom. Następnie skoro już wyłożyliśmy sposoby poznania prawdy, można przejść do poszukiwania przyczyn naszych błędów i wskazać środki zapobieżenia takowym. Rozwijając tę drugą część będziemy tworzyć, jakby odwrotną stronę rysunku ze względu na pierwszą.

Aby okazać ważność i wielkość logiki dość tu wyliczyć zagadnienia, jakie ona zawiera. W tym krótkim rysie będziemy mogli zaledwie oznaczyć każdy punkt wraz z treściwém jego rozwiązaniem. Oto jest obraz, który zarazem uprzytomni nam wszystko, cośmy w tym rozdziale powiedzieli i przedstawi plan następnéj pracy.

Pierwsza część logiki, logika umiejętna.

I. *O prawności poznania.*

II. *Cechy poznania* (1° probierz prawdy, 2° o rozmaitych gatunkach i rozmaitych trybach poznania).

III. *Warunki bezwzględne poznania.*
(1° prawa konieczne umysłu ze względu na tworzenie idei, 2° prawa konieczne czyli niezmienne umysłu odnoszące się do sądu, 3° też prawa odnoszące się do rozumowania.

Druga część logiki, logika stósowana.

Kwestyja 1-sza *o metodzie w ogólności, o rozmaitych rodzajach metod* to jest: 1° o dostrzeganiu czyli obserwacyi, o wywnioskowaniu czyli indukcyi; 2° o określeniu, podziale i szeregowániu, 3° o wywodzeniu czyli dedukcyi, o hypotezie, 4° o świadectwie, 5° o mowie.

§ II. *O przyczynach naszych błędów i o sposobach zapobieżenia im.*

III.

O prawności poznania.

Kwestyja prawności czyli niezawodności naszego poznania, jak jest podstawą metafizyki téj nauki *bytu*, tak jest zarazem podstawą logiki, nauki *poznania*; zanim bowiem zgłębimy rozmaite sposoby działania naszego umysłu w poznaniu prawdy, niezbędną jest rzeczą wykazać pierwéj, że przedmiot, który badamy, istnieje rzeczywiście i że władze nasze mogą go dosięgnąć.

Zdawaćby się mogło, iż stawiając na czele filozofii to pytanie tak ogólne, czy jest jaka rzyczywistość i czy możemy z pewnością wiedzieć, że ona jest, tworzymy sobie tylko dowolnie trudności. Rzeczby można, iż dowodzenie tego jest zupełnie zbyteczne, czy bowiem wykonamy je lub nie, zawsze wierzyć będziemy, że istnieje jakaś rzeczywistość; popęd naszéj natury w tym względzie jest zbyt mocny, abyśmy mogli mu się oprzéć a jeżeli przypadkiem skłaniamy się do wątpienia zupełnego, czujemy dobrze i uznajemy zarazem, że byłoby prawdziwém szaleństwem. A jednak, nie trzeba zbyt sil-

nie opierać się na téj uwadze, ktokolwiek stara się dowieść jakiéjś rzeczy, widocznie przekonany jest, że wątpliwość istnieje w umysłach, do których przemawia, dopóki udowodnieniem swojém tego nie zniszczy; czy byłoby na przykład słuszném zaniechać dowodów istnienia Boga dla tego, że wątpić o tém niepodobna bez obłąkania i narażenia się na nieszczęście.

I nietylko w filozofii udowodnia się założenie, które dla wielu umysłów ma cechy zupełnéj widoczności. W geometryi na przykład dowodzą, że dwie linije proste, mające dwa punkta wspólne, odpowiadają sobie przez całą rozległość, tworząc tylko jednę i tę samę liniję prostą. Czynią się te udowodnienia, pozornie zbyteczne dla tego, iż korzystną jest rzeczą zdawać sobie sprawę z naszych wierzeń nawet najpewniejszych; i dla tego jeszcze iż zdarza się, że założenie jakie wzięte osobno ma za sobą uznanie powszechne a staje się dopiero podejrzaném, wówczas kiedy dojrzymy w niém następstw zupełnie niespodziewanych.

A przytem czyliż nie wierzymy wielu rzeczom długo i bez trudności, które późniéj okazują się fałszywemi? Zawodzą nas zmysły, zawodzi pamięć, zawodzi rozumowanie; jeżeli to zdarza się czasem, czemuż nie możnaby przypuścić, że jest zawsze i że życie nasze całe jest tylko złudzeniem.

Niedość jest wierzyć, trzeba jeszcze wiedzieć dla czego się wierzy, nie przystoi człowiekowi przyjmować jak dziecię wszystko, co mu powiedzą, ta tylko prawda jest istotnie naszą własnością, któréj sobie dowiedliśmy. Filozofija nie spuszcza się na sąd ogółu, niezależność

jest jéj cechą właściwą; powstała ona z poczucia téj potrzeby roztrząsania pierwszych zasad. Jeżeliby więc zamknęła oczy, że tak powiemy, na fakta albo axiomata, z których wychodzi i gdyby się ograniczyła na odnoszeniu wszystkich exystencyi i praw, do tychże prawd i istnień nieudowodnionych, rzeczywiście dowiodłaby tylko stosunków nie rzeczy, przywodząc wszystko do hypotezy. Inne nauki mogą wychodzić z jakiego faktu lub zasady, przyjętych bez udowodnienia i wyjaśniać wszystko za ich pomocą; mają do tego prawo, ponieważ zadaniem ich jest wykazać, tylko jeden z licznych zakątków umysłowości ludzkiéj i ponieważ one nie zdając sobie sprawy z całości, przyjmują ją jako taką i badają tylko jedną z jéj licznych części. Ale filozofija jest umiejętnością najpierwszą, powinna więc sięgać aż do początku naszéj idei, nie przyjmując niczego bez dowodu.

Zresztą sceptycyzm, jakkolwiek fałszywy i godzien potępienia, ma jednak poniekąd swoje powody. Szczególne umysły uderzone bywają pewnemi trndnościami, które zniknęłyby pod wpływem większéj nauki. Ale dla tego właśnie potrzeba te trudności poddać pod poważny rozbiór. Nawet poza zakresem badań filozoficznych znajdują się ludzie, którzy, rzecby można, rodzą się na nie wierzących, jakby na przekór rodzajowi ludzkiemu, który w ogóle zdaje się stworzony do wiary i znajduje w tém wierzeniu ważne dla siebie dobrodziejstwa. Historyja jednak pokazuje nam wszędzie prawie, walki dogmatystów z sceptykami, jużto widzimy, jak nadużycia przesadzonego dogmatyzmu wywołują szkołę sceptyków, już znowu dwa dogmatyzmy walczą pomiędzy sobą, zarzucając sobie wzajemnie sprzeczność. Sceptycyzm ma więc swoję przeszłość i karty dziejów. Jeszcze słabe co do formy, ale już głęboki co do treści w sofistach, przybiera w Pyrrhonie a mianowicie w Aenezydemie cechy i powagę zupełnego systematu wprawdzie negacyjnego, który niszczy wszystko, ale w którym zaprzeczenia tak są powiązane i tak ściśle się z sobą trzymają, tak odnawiają pod różnymi kształtami, że dogmatyzm ścigany jest przez nich w zasadach, w następstwach i prawie nie znajduje nigdzie ucieczki.

Szkoła Akademii mniéj zuchwała, mniéj systematyczna, łatwiejsza do zwalczenia w różnych swoich szkołach, ale niebezpieczniejsza może jeszcze zewnątrz przez ustępstwa, jakie czyni zdrowemu rozsądkowi, ustępstwa niezupełne, które osłaniają tylko niebezpieczeństwo. Szkoła ta, mówię, wyraża upadek filozofii greckiéj, podnoszącéj się na chwilę w Aleksandryi przed ostateczném swojém zniknieniem. Sceptycyzm milczy w średnich wiekach a przyczynę tego łatwo pojąć, gdyż wątpienie jestto najśmielsza forma myślenia swobodnego. Z XVI wiekiem odzywa się nanowo z szyderstwem i obojętnością w Montaignu, z uczonością i dyalektyką w Baylu, z namiętnością w Pascalu, z Humem dotyka ostatecznych głębin metafizyki, wstrząsając kolejno umysł ludzki we wszystkich jego słabych stronach. Jakkolwiek zmienia on kształty i mowę swoję, sceptycyzm nie zmienia przecie ani zasady, ani celu, ani nawet w gruncie sposobu rozumowania. Cały ten przyrząd wojenny, którego probuje Aenezydemes, który Hume rozwinął, istniał już cały w dziwacznych rozprawach Protagorasa i Gorgiasa a rozważając historyję

sceptycyzmu wszystkich czasów ujrzelibyśmy, iż pod wszystkiemi szczególnemi formami, jakie im bieg idei i cywilizacyi narzucił, sceptycy każdéj epoki dążyli do udowodnienia tych dwóch założeń: 1° że rozum ludzki jest koniecznie w sprzeczności z samym sobą, 2° że rozum ludzki nie może przedstawić żadnych dowodów swojéj prawności czyli niezawodności bezwzględnéj.

1. *Rozum ludzki jest koniecznie w sprzeczności z samym sobą*, jestto zarzut najpowszechniejszy, ale zarazem najmniéj gruntowny sceptycyzmu. Jakże zaufać rozumowi, jeżeli on często sam z sobą nie jest zgodny, mówią sceptycy? Owóż wiemy, jak sprzeczności jego są liczne i oczywiste. Dzieje jego są niejako dziejami tych sprzeczności, czyto uważamy go w jego działaniu pospolitém czyli w ogóle ludzkości, widzimy, jak ta ludzkość tworzy w jednych wiekach zasady, które w następnych zalicza do przesądów lub zmyśleń; jeżeli go znów uważać będziemy w jego działaniu filozoficznem, widzimy, iż nie ma ani jednego systematu, któryby przetrwał próbę czasu, ani jednéj doktryny, którąby nie zwalczano w imieniu doktryny przeciwnéj. Walki te wieków między sobą pojawiają się również, między narodami, między szkołami. Jestto prawda równie dawna jak dogmatyzm, prawda zawsze zwycięzka, ponieważ opiera się na faktach i to jeszcze na takich, których zaprzeczyć niepodobna. Co dzieje ludzkości ukazują nam w wielkim rozmiarze, powtarza się na małą skalę w każdym z nas. Jakżeż mało np. pozostało dawnych opinii a przytem nawet, czyż władze nasze umysłowe zawsze są zgodne z sobą?

Któż nie wie, że demonstracyja najbardziéj przekonywająca i widoczność faktu najzupełniejsza, stawają niekiedy z sobą w przeciwieństwie, tak iż codziennie prawie musimy wybierać między naszemi rozumowaniami a naszą percepcyją. A jakże spełniać ten wybór? Komuż dać pierwszeństwo, czy intelligencyi, która rozumuje, czy téj, która działa w percepcyi? A i tu jeszcze nie koniec: walka ta nie tylko pojawia się pomiędzy naszemi władzami, ale jeszcze w jednéj i téjże saméj władzy i to w każdéj chwili. Możemyż np. zaprzeczyć, że nam niekiedy przedstawiają się dwa rozumowania przeciwne i aby to uprzytomnić lepiéj przykładem, który, jako wzięty ze sfery niższéj, da się łatwo sprawdzić, uważmy: ile to razy dotykanie zaprzecza temu, o czém wzrok zapewnia, ileż to razy znów wzrok nasz widzi w czasach bardzo do siebie zbliżonych i w tychże samych okolicznościach, tenże sam przedmiot pod rozmaitymi widokami.

Równie jak argumenta te są dawne, dawna jest i odpowiedź na nie. Wszystko tu odnosi się do pewnego nieporozumienia. Sprzeczności cytowane, istnieją rzeczywiście a sceptycyzm raduje się, że je może przedstawić, przypisując sobie już tryumf z tych *danych*, których mu nikt nie zaprzecza a zlekka tylko przebiegając następstwa, jakie z nich wyprowadza, jak gdyby one były widocznemi, podczas kiedy rzeczywiście są tylko sofizmem. Słysząc tych sceptyków, możnaby sądzić, że przeciwnicy ich utrzymują, iż rozum nigdy się nie myli a przecież rzecz się ma przeciwnie. My wyznajemy, iż się myli niekiedy. Czegóż więc chcą sceptycy? Oto chcą dowieść, iż dla tego, że się myli niekiedy, można go zawsze o błąd

posądzać. Alež zaprawdę trudniéj jest niérównie dowieść tego twierdzenia, jak spisać listę naszych błędów, gdyż to wymagałoby udowodnienia następnych twierdzeń.

1⁰, że nie znamy wcale przyczyn naszych błędów i że pozostają one dla nas niewytłomaczonemi.

2⁰, że kiedy porzucamy jaką opiniję dla powzięcia innéj, nie widzimy jasno, dla czego ta druga jest lepszą i co ją czyni prawdziwą.

Owóż tych dwóch twierdzeń nigdy nikt dowieść nie zdoła, gdyż właśnie przeciwne są prawdziwemi. I dosyć już byłoby na téj uwadze dobrze pojętéj, aby runął cały gmach sceptycyzmu.

Przekonamy się o tém łatwo, opuszczając ogólniki a schodząc do przykładów. Mówią np. rozum nauczał starożytnych, że ziemia jest nieruchomą w środku wszechświata, dziś tenże sam rozum powiada nam, iż ziemia obraca się około słońca a więc rozum sam sobie się sprzeciwia. Ale rzecz się ma wcale inaczéj: ludzkość sprzeciwia się sobie, dla tego właśnie, że rozum jest zgodny sam z sobą. Starożytni nie znając zasad, na których opiera się dziś astronomija, sądzili podług pozorów i nie mogli sądzić inaczéj. Nowe odkrycia zmieniły stan kwestyi i sąd też stał się innym. Cóż to dowodzi przeciw sędziemu? ztąd nic innego wnieść nie można, tylko że rodzaj ludzki był nieświadomym, a teraz jest oświeceńszym, niż był dawniéj.—Obraz pewien pokryty był gazą żółtą a ja o tém nie wiedziałem i dla tego obraz ten przedstawiał mi się zawsze w barwie żółtéj. Teraz zdjęto tę gazę a ja widzę, iż się myliłem. Mamże co

wnosić z tego, przeciw pewności wzroku mego? Nie, zaprawdę, sąd mój winien tu jedynie; moje oczy widziały, co widzieć były powinny, owszem gdyby mi były okazały obraz w barwie, w jakiéj go dziś widzą, miałbym powód nie wierzyć ich świadectwu. Rozum ludzki, kiedy idzie za swemi prawami, nie jest nigdy w sprzeczności z samym sobą a postępy rozumu, (które sceptycy nazywają sprzecznościami tego rozumu) nie powodują zmiany, ani przekształceń praw rozumu, tylko uczą, jak lepiéj rozumieć je można i dokładniéj zastosowywać.

2. *Rozum ludzki nie może udowodnić swojéj prawdziwości absolutnéj.* Pod względem tego zarzutu odsyłamy sceptyków do Kartezjusza. W swéj *Rozprawie o metodzie i w pierwszéj medytacyi* wykazał on widocznie, iż ponieważ jest właściwą rzeczą dla filozofa, aby nic nie przyjmował, co nie jest udowodnione, powinien on naprzód zawiesić swój sąd o wszystkiém aż do chwili, w któréj przez powody wykazujące, uczuje się upoważnionym do wierzenia; a ten sceptycyzm czasowy, na który on się skazał z nadzieją rychłego zeń wyjścia, stanowi to, co nazwano *wątpieniem metodyczném.*

Jakże Kartezjusz uchronił się od sceptycyzmu powszechnego? Oto zauważywszy, iż jest jedna rzecz przynajmniéj, o któréj wątpić mu niepodobna, choćby chciał najbardziéj a tą rzeczą jest właśnie samo to jego wątpienie, myśl jego a zatem istnienie. Jakoż, gdybym się nawet we wszystkich moich sądach mylił, to samo byłoby dowodem mojej exystencyi, gdyż aby się mylić—muszę być.

Święty Augustyn powiedział jeszcze przed Kartezjuszem *) a każdy może sprawdzić w sobie, iż mu jest niepodobieństwem przypuścić, że nie myśli. Kartezjusz wyraził to wzięcie w posiadłość, że tak powiemy, pierwszéj prawdy, nieulegającéj wątpieniu, temi słowy, które stały się sławnemi: „Myślę, więc jestem." Wprawdzie nie udowodnił on swojéj exystencyi, ale wykazał, iż mu było niepodobieństwem wątpić o niéj. Ulega wiec konieczności, przyjmując tę prawdę, ale w skutek głębokiego namysłu i ostrożności, jaką zachował, pojmuje jasno i widzi z zupełną widocznością, iż nie naraża się na błąd, utrzymując, że wierzenie to jest konieczném.

Otóż już świat cały niejako, świat wewnętrzny, wyrwany z objęć sceptycyzmu, gdyż odtąd wierzę w moją własną exystencyję a zatém w tryby téj exystencyi, ponieważ nie mógłbym mieć o niéj percepcyi, gdyby te tryby czyli sposoby nie istniały.

Jestem więc zupełnie pewny, że myślę to lub owo, że czuję to lub owo, że chcę spełnić taki a taki czyn. Ale może ta myśl, którą posiadam rzeczywiście, zwraca się tylko na złudzenia, może nic nie istnieje zewnątrz mnie, może nie mogę wiedzieć z pewnością, czy istnieje jaka rzeczywistość i jakie są jéj cechy?

*) S. Augustyn, lib, arbitr. cap III: „Prius abs te quaero utrum ipse sis: an tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses?"—Lib. II, de Civ, Dei. cap. XXVI: „Mihi, esse me, idque nosse, et amare, certissimum est. Nulla in his vero academicorum argumentorum formido, dicentium: quid, si falleris? Si enim fallor, sum; nam qui non est utique nec falli potest; ac per hoc, sum, si fallor."

Zanim przyszedłem do jakiéjkolwiek refleksyi filozoficznéj, wierzyłem nie tylko w istnienie moje, ale jeszcze w bytowanie zewnątrz mnie rozmaitych istot i ludzi—podobnych do mnie. Przypuszczałem także istnienie istoty nieskończenie doskonałéj, któréj dziełem jest wszystko, co istnieje, nakoniec przyjmowałem za niewątpliwą, powagę pewnych zasad, jak np. téj: że nic nie powstaje bez przyczyny. Mamże teraz odrzucić te rozmaite wierzenia i ograniczyć się tylko na uznaniu samowiedzy, która mi się przedstawiła, jako nieulegająca zaprzeczeniu, lub też mamże wrócić do moich dawnych opinii z większą niż kiedy siłą po sprawdzeniu ich gruntowności.

Uważmy naprzód percepcyję zewnętrzną: jakże dowieść, że ona nas nie myli, zdaje mi się, iż można to uczynić. Zapewne niepodobna tu znaleźć osobnéj kontroli na władzę, za pomocą któréj poznaję świat zewnętrzny. Ona sama sobie jest świadkiem, którego uznać powinniśmy, zbadawszy rękojmie, jakie przedstawia. Zresztą czyż i prawdziwość samowiedzy może być wykazana, czyż i pod tym względem nie uległem widoczności, czyż nie uznałem faktu, poddając się prawdzie koniecznéj? Dla czegóż miałbym być więcéj wymagający względem władzy, która mi służy do perceptowania ciał, czyż nie znajduję tam tych samych cech, które wzbudziły taką ufność we mnie? Natura moja czyż nie zmusza mnie w sposób niezwyciężony do uznania, iż istnieją ciała i czyż nie widzę sam wyraźnie, że gdybym pozorną argumentacyją dowiódł sobie, że trzeba nie ufać zmysłom, nie mógłbym jednak wytrwać w tém przekonaniu od-

stępując od niego, ile tylko razy refleksyja nie zatrzymywałaby mnie przy nim.

Wprawdzie, nie mogę tu powiedzieć z tą pewnością, jak mówię o samowiedzy, że wątpić jest mi niepodobna. Nie zaprawdę, mogę wątpić o percepcyi zewnętrznéj, ale niemogę trwać w tém wątpieniu, a czyż to nie wystarcza? Napróżno usiłowałbym pozostawać sceptykiem w teoryi, nie mogę jednak opanować nawyknień mego umysłu; jest w tém jakaś widoczna konieczność, żebym im ulegał a ztąd wnoszę, że chociaż zmysły mylą mnie niekiedy, przeznaczeniem jest mojém działać i myśleć tak, jak gdybym był przekonany, że mnie nie mylą nigdy.

A przytem, na cóż wątpiłbym teraz, kiedy już przyjąłem powagę mojéj samowiedzy? jeżeli uznałem za słuszne zaufać tak mojéj intelligencyi, iż jéj byt stał mi się niewątpliwym a zarazem i exystencyja moja nierozdzielnie z nią związana, na jakimże fundamencie śmiałbym uznawać z jednéj strony za świadectwem jasném i niezwyciężoném mojéj intelligencyi, że jestem i myślę a z drugiéj strony odrzucać to jéj świadectwo, co do istnienia świata zewnętrznego, które ona mi daje z równą siłą i jasnością. Skoro raz już wyprobowałem wartość narzędzia czyli środka, nie może on być podejrzanym i odtąd, trzebaby dla wstrząśnienia jego powagi, dowodów czerpanych gdzieindziéj i które nie zależą od jéj natury.

Tak samo dzieje się z legalnością zasad, których używam dla udowodnienia egzystencyi Boga i w ogóle za podstawę wszystkich moich rozumowań. One porywają moje przekonanie, skoro mi się tylko nasuną a nasuwają mi się przez to samo, że myślę. Napróżno np. usiłowałbym wierzyć, że coś mogłoby się począć bez przyczyny, widoczną jest rzeczą, że tego nie zdołałbym uczynić. Dla czegóż więc zdobywać się na walkę z popędem naturalnym tak silnym i tak koniecznym? wprawdzie nie mogę żadnym sposobem dowieść, że to samo jest tém samém a nie zaś sobie przeciwném, ale też zarówno nie mogę o tém wątpić. Ta niemożność wypróbowana, uspokaja mnie, wiara moja w przeświadczenie i zmysły nie ma innéj podstawy, czemużby ona nie miała mi wystarczać, kiedy idzie o pewność rozumową. Wznosząc np. most, mogę dwoma osobnemi drogami dowieść jego trwałości, mogę rozpatrzyć się w jego fundamentach i dowieść matematycznie z jego kształtu i przez prawa fizyki, iż on nie może być wsrząśniony. Takiéj demonstracyi w kwestyi, którą rozbieramy, uczynić nie możemy. Ależ można jeszcze odwołać się do doświadczenia i dowieść trwałości mostu, uciskając go ciężarami i to właśnie tu czynimy, nie opuszczając żadnych zarzutów, poddających nasze władze w wątpliwość; ale też o ile nasze usiłowania będą gwałtowniejszemi, o tyle zupełniejsza stać się powinna pewność, skoro widzimy, że one są próżne.

Czynią jeszcze przeciwko pewności naszych władz ostatni i ważny zarzut: jeżeli, mówią, przyjmujemy tę pewność z tego jedynie powodu, iż nie możemy uczynić inaczéj, jestto złe rozumowanie, wiemyż bowiem, zkąd pochodzi ta niemożność. Czemuż nie przypuścić, jak to czynił Kartezjusz, zanim ustalił swój dogmatyzm, że jakiś duch złośliwy wprowadza nas w błąd nieustannie albo tak jak Berkeley, że wiara w egzystencyją ciał

i ich praw może nam zastąpić ich rzeczywistość a zatém że Bóg mógł bardzo słusznie nie stworzyć ich, ograniczając się na utrzymywaniu w nas ciągłéj iluzyi pod tym względem, albo nakoniec jak Kant, iż zasady rozumu, nie mając żadnéj wartości absolutnéj są tylko prosto formami subjektywnemi naszego pojęcia, co wychodziłoby na ową sławną jaskinię Platona, z tą tylko różnicą, że Platon wyprowadza nas z niéj za pomocą filozofii, kiedy przeciwnie w skutek hypotezy Kanta, bylibyśmy skazani pozostawać w niéj zawsze.

Rozmaite te przypuszczenia schodzą się w jednym sceptycyzmie opartym na témże samém rozumowaniu, jednak zostawiają nietykalną zasadę Kartezjusza: myślę więc jestem, to jest zatrzymują się przed przeświadczeniem, zaprzeczając tylko rzeczywistości przedmiotowéj. Kant i Berkeley a przed nimi jeszcze sceptycy wszelkich czasów zgadzają się, iż mniemamy spostrzegać z widocznością, rzeczywistość świata zewnętrznego i aksiomatów czyli pewników, cała ich polemika zasadza się na tém, że ponieważ ta widoczność nie może być ani udowodniona, ani też unikniona, zarówno można przypuścić, iż ona wynika z rzeczywistości moich spostrzeżeń lub też, że jest następstwem bezwolném mojéj organizacyi; skazanéj na wieczne złudzenie.

My nie będziemy tu zaprzeczać zasady tego sceptycyzmu, rozum w istocie nie może opierać się na wyższéj od siebie podstawie, gdyż wówczas trzebaby wznosić się do nieskończoności, ani też udowadniać sam z siebie, gdyż byłoby to kółko błędne. To samo można powiedzieć o pierwszych zasadach, na których spoczywa wszelka

demonstracyja. Tak więc sceptycyzm w końcu służy tylko do utwierdzenia nas w dogmatyzmie, gdyż jeżeli z jednéj strony pewną jest rzeczą, że nie możemy udowodnić pierwszych zasad, zarówno jest prawdą *a priori*, iż pierwsze zasady nie mogą być nigdy udowodnionemi. Dając nam do wyboru między udowodnieniem pierwszych zasad albo zwątpieniem o nich, sceptycy żądają od nas rzeczy niepodobnych, udowodnienie to bowiem równie jak zwątpienie jest niemożliwém.

Sceptycy chcą koniecznie rozdzielać dwie kwestyje, które koniecznie złączone być powinny, możemy wprawdzie stawić dwie następujące hypotezy: 1° że istnieje istotnie rzeczywistość, lecz między nią a władzami naszemi nie zachodzi żaden stosunek; 2° że nasze władze zdolne są poznać rzeczywistość, gdyby ona istniała, ale nie ma jéj wcale. Lecz podział ten na nic nam służyć nie może, bo przecież nie moglibyśmy badać, czy istnieje co zewnątrz nas, inaczéj jak za pomocą naszych władz i powierzając im się zupełnie a zarazem nie moglibyśmy sądzić, czy nasze władze są pewne, inaczéj jak używając ich do poznania bytu. Dla tego zadanie to, które nas zajmuje w téj chwili, nazywane bywa raz zadaniem logiczném, drugi raz zadaniem ontologiczném. Sceptycy opierają swéj tryumf na tém koniecznem zmieszaniu dwóch dziedzin, kiedy my przeciwnie widzimy tam powód uspokojenia. Podczas kiedy oni usiłują odebrać nam nasze wierzenie przekonywając, iż niepodobna je udowodnić, my dowiadujemy się właśnie z ich rozumowania, że demonstracyja, któréj postanowiliśmy nie szukać, jest niemożliwą.

Spotykamy się więc z sceptykami w tych wnioskach: 1° iż niepodobna udowodnić pierwszych zasad; 2° iż niepodobna w nie nie wierzyć; 3° twierdzimy przeciw sceptykom: iż nierozsądną jest rzeczą powstawać w nauce przeciw konieczności, któréj ulegamy w praktyce a którą z resztą możemy usprawiedliwić doskonałymi powodami, dostarczonemi przez nich samych *).

---

*). Kartezyusz, Rozprawa o Metodzie, II i IV medytacyja Logique de Port-Royal część IV, rozdział I.

II.

Cechy poznania.

1° *Kryteryum czyli podstawa pewności,* 2° *rozmaite gatunki i rozmaite tryby poznania.*

1. Skoro raz uznaliśmy, że jest prawda i jest błąd, naturalną jest rzeczą, iż powinniśmy poszukiwać, po jakich znakach możemy odróżnić pierwszą od drugiego albo czy istnieje jakie kryteryum prawdy. Ale trzeba przedewszystkiem porozumiéć się, co do celu tego poszukiwania. Sceptycy utrzymując, iż nie istnieje wcale kryterjum prawdy, czynią to dla dowiedzenia, iż gdyby nawet prawda istniała, nie mogłaby być z pewnością poznaną przez umysł ludzki. Zaprzeczając więc exystencyi probierza czyli kryterjum prawdy, utrzymują oni na przemiany jedno z tych dwóch twierdzeń albo co do faktu, iż nie ma żadnych cech kierujących nas w sposób niezwyciężony, nas, mówię, wszystkich czyto dogmatystów, czy sceptyków, w rozróżnianiu prawdy od fałszu; albo co do zasady, iż gdyby nawet istniała taka cecha, skoro nie może być udowodnioną przez żadną inną, skłonność więc niezwyciężona, która nas wiedzie do uważania

czegoś za prawdziwe, nie daje żadnéj rękojmi naszemu wierzeniu.

Pierwsze z tych twierdzeń nie może być utrzymywane bez szaleństwa, gdyż to jest faktem, że umysł ludzki wierzy, iż istnieją opinije prawdziwe i opinije fałszywe i uważa się, jako zdolny je rozróżnić. Sceptycy sami nawet posiadają to kryterjum prawdy i używają go, gdyż oni posiadają taką samą intelligencyją, jak wszyscy inni ludzie i chociaż rozum ich skłania się ku wątpieniu, natura ich wiedzie ku wierzeniu. Mogą oni się więc tylko upierać przy drugiém twierdzeniu, to jest, że ponieważ cecha, po któréj odróżniamy prawdę od błędu, nie może być udowodnioną, rozróżnienie to więc pozostaje zawsze faktem a nie zasadą. Jakoż w istocie argument ten jest jakby formułą ostateczną, w jakiéj streszcza się sceptycyzm tak, iż zbijanie tego zarzutu czyli udowodnienie exystencyi kryterjum z tego punktu, stanowi zarazem zaprzeczenie sceptycyzmu. Postawienie kwestyi w tym sposobie między dogmatyzmem a sceptycyzmem, uproszcza niezmiernie zadanie a zarazem obfituje w ważne skutki, gdyż udowodnienie exystencyi i prawności kryterjum stanowi tu zarazem udowodnienie pewności poznania, o któréj mówiliśmy w poprzednim rozdziale.

Ale teoryja kryterjum prawdy, może jeszcze być pojętą w sposób bardziéj szczególny. Przyjąwszy np. tę zasadę, że prawda istnieje i że probierz prawdy przedstawia zupełną rękojmiję, pomimo zarzutu sceptyków można jeszcze badać, na czém to kryterjum zawisło. Wówczas już, badanie to kryterjum zamyka się wyłącznie w szkole dogmatycznéj i do jakichkolwiek ono doprowadzi

skutków, kwestyja sceptycyzmu pozostanie mu jednak zupełnie obcą.

Wszakże i z tego punktu uważane kryterjum przedstawia niejakie zawikłania. O cóż nam bowiem idzie, czy chcemy wskazać cechę wspólną wszystkich opinii przyjętych za prawdziwe, dla udowodnienia jedynie istniejącego faktu? lub też zakładamy sobie dojść do oznaczenia téj cechy, dla uczynienia z niéj, jakby narzędzia logicznego, które nam posłuży do poddawania naszych widzeń pewnemu sprawdzeniu?

Dwie te kwestyje często mieszane, dały powód do zatargów, które upadają same przez się przy świetle dokładnego ich rozróżnienia.

Wiadomo np. że dla Kartezjusza jasność pojęć albo raczéj widoczność stanowi kryterjum pewności. Ta nauka jest prawdziwą, ale trzeba ją zrozumiéć. Maż ona znaczyć, że sprawdzać będziemy pewność naszych opinii przez badanie, przy każdéj z nich z osobna, czy jest a raczéj czy wydaje nam się widoczną. Nie zaprawdę, i kryterjum kartezjańskie, nie może posługiwać bynajmniéj w logice empirycznéj. Przez wyrzeczenie, iż widoczność jest podstawą pewności albo innemi wyrazami, iż to co mi wydaje się jasném i prawdziwém, jest niém widocznie, przez wyrzeczenie to, mówię, Kartezjusz rozumiał tylko czyli wyraził akt wiary domyślny, w prawność i pewność rozumu. To co mi się zdaje prawdziwém, jest prawdziwém; co znaczy, wierzę memu rozumowi w imię tego rozumu.

Tak pojęte i wytłomaczone kryterjum Kartezjańskie może tylko poddane być w wątpliwość na dwóch drogach, to jest na drodze sceptycyzmu, który przyjmując

niezależność rozumu, obraca ją przeciw temu rozumowi i utrzymuje, iż jego wyroki nie mogą być przyjęte bez dowodów a zarazem, że on sam siebie udowodniać nie zdoła; lub też na drodze teoryi, które przyjmują rozumowanie sceptyków, ale zasłaniają się przeciw jego następstwom przez zaprzeczenie zasady, to jest niepodległości rozumu. Teoryje te są trojakiego rodzaju: mistyczne, religijne i nakoniec odwołujące się do sądu zdrowego czyli do rozumu powszechnego.

Odpowiedzieliśmy już sceptykom. Co do innych powyżéj wymienionych, którzy zaprzeczają rozumowi jego praw, odpowiemy im tylko w tych kilku słowach: iż pod jakąkolwiek zasadę chcianoby poddać moje przekonanie nie mogę tego uczynić inaczéj, jak uznając, że powaga tej zasady jest słuszną a zatém, iż rzeczywiście i przez konieczność nieuchronną a bezwzględną mojéj natury, rozum mój wyrzeka zawsze ostatecznie i od jego to zezwolenia zależał przystęp do mojego umysłu tych na, wet wierzeń, pod które następnie chcę go poddać.

Probierz więc prawdy Kartezjusza pozostaje dla nas wyrazem prawdy saméj, to jest, iż z nim razem uznajemy słuszną powagę rozumu.

A jednak gdybyśmy chcieli widziéć w tém kryterjum narzędzie logiczne nieomylne do rozróżniania opinii prawdziwych od fałszywych, czyż nie widoczną jest rzeczą, iż jak to mu już nieraz zarzucano, twierdzenie to mogłoby doprowadzić do zaprzeczenia exystencyi błędu.

Ależ zastanówmy się, ani Kartezjusz, ani nikt przed nim lub po nim nie miał zamiaru dać logice empirycznéj kryterjum prawdy, żądać jak Mallebranche, abyśmy

naprzód usiłowali obalić jakie zdanie siłą zarzutów, nim je przyjmiemy, aby się lepiéj przekonać o jego prawdzie; lub też wymagać jak Leibnitz, abyśmy udowodniali możliwość opinii, to jest, abyśmy badali, czy ona nie pociąga za sobą koniecznie jakiego przeciwieństwa, jest-to dążyć do utworzenia doskonałych prawideł logiki empirycznéj, ale to nie jest bynajmniéj podawanie kryterjum. Zresztą poszukiwanie kryterjum empirycznego powtarzamy, jest rzeczą zupełnie próżną, jedynym kierownikiem umysłu naszego są przekonania oparte na naturze rzeczy. Przyjmuje on jakąś prawdę, dla tego że uznaje ją za taką i nie ma żadnéj innéj drogi dla naszéj intelligencyi w rozróżnianiu prawdy od błędu, jak droga zrozumienia.

2. Ale chociaż nasze pojęcia w stosunku z rzeczywistością, dzielą się tylko na idee prawdziwe i na idee fałszywe, pojmujemy jednak iż w umyśle naszym mogą one być rozdzielone inaczéj, gdyż intelligencyja nasza nie jest ani zupełną, ani doskonałą, to jest, iż ona nie obejmuje wszystkich przedmiotów a tych nawet, które obejmuje, nie przenika do gruntu, może więc się mylić, nie wiedzieć; może wahać się a zatem wątpić i zmienić zdanie; może panować nad jaką ideę lub zostać nieopanowaną. Dla intelligencyi doskonałéj istnieją tylko idee jasne, dokładne, widoczne, dla intelligencyi niedoskonałéj jak nasza są idee ciemne, niedokładne, wątpliwe.

Rozróżniamy więc idee z pięciorakiego względu, ze względu na ich początek na ich objętość, na ich rozciągłość, na ich kształt, na ich tryb.

1. *Początek.* Idee są albo nabyte, albe utworzone, albo wrodzone. Idea nabyta jestto taka, która powstaje w nas przez działanie świata zewnętrznego. Ideą utworzoną czyli sztuczną nazywa się ta, którą tworzymy w nas samych przez działanie naszych władz. Idea wrodzona jestto pojęcie, które się rozwija w nas przez to samo, że myślimy.

Nie ma idei czysto nabytych, to jest, że w każdéj nawet z takich, których nam dostarcza doświadczenie, potęga naszéj intelligencyi bierze udział, nadając właściwy kształt zmysłowemu przedstawieniu. Nie ma też zarówno idei czysto sztucznych czyli utworzonych, gdyż umysł nasz nie może tworzyć z niczego, on może tylko odrywać czyli działać za pomocą abstrakcyi i łączyć abstrakcyje, czy to dowolnie za pomocą fantazyi, czy to logicznie za pomocą uogólnienia.

2. *Objętość.* Zrozumiéć ideę jestto objąć rozumem wszystkie jéj cechy. Określenie już samo opiera się na objęciu, ale nie wyczerpuje idei, ponieważ odnosi się tylko do głównych jéj cech, kiedy przeciwnie dokładne zrozumienie, wyczerpujące ideę, musiałoby objąć i wyliczyć wszystkie jéj cechy. Tak objęta idea, jest ideą zupełnie odznaczoną czyli określoną.

3. *Rozciągłość.* Rozciągłość idei czyli jéj sfera lub zakres, jestto ilość przedmiotów, które ją stwierdzają. Kiedy idea odnosi się tylko do jednego przedmiotu, jest szczególną, kiedy do wielu nazywają ją powszechną, jako odnoszącą się bez wyjątku do całego szeregu rzeczy; ogólną: jeśli odnosi się do całego szeregu z kilku wyjątkami albo przynajmniéj, że wyjątek taki może się pojawić a to widać w samém jéj określeniu.

4. *Forma* czyli *kształt.* Co do swéj formy idea jest abstrakcyjną, konkretyczną lub imaginacyjną; zupełną lub niezupełną; jasną lub ciemną. Idea imaginacyjna jestto taka, która nam się przedstawia jako czysta modyfikacyja umysłu, nie odnosząca się do żadnego przedmiotu, czyto że nasz umysł tworzy ją, igrając niejako, czyto kiedy zgłębia ją w jéj istocie, bez względu na jéj rzeczywistość zewnętrzną lub mentafizyczną a to jedynie dla sprawdzenia czy cechy, jakie ona miéć może, nie są sobie przeciwne; czy ona jest możliwą. Idea konkretyczna jestto taka, którą pojmujemy, jako przedstawiającą nam przedmiot istniejący rzeczywiście, w charakterze jednostki w naturze rzeczy. Kiedy idea pochodzi od jednego lub od wielu przedmiotów istotnie istniejących ale z tym dodatkiem, iż odejmujemy w myśli od jéj zrozumienia jednę lub więcéj cech, jakie posiada jéj przedmiot, wtedy idea jest abstrakcyjną. Idea może być kompletną czyli zupełną pod dwoma względami: pod względem swego przedmiotu i pod względem swego określenia. Idea absolutnie zupełna, to jest zupełnie równa swemu przedmiotowi, jestto idea określona dokładnie, czyli taka, któréj zrozumienie obejmuje tyleż cech, ile ich jest w jéj przedmiocie. Ale ona jeszcze może być zupełną pod względem subjektywnym, to jest kiedy treść, którą jéj przypisujemy jest zupełnie oznaczona, chociaż mogą znaléźć się w przedmiocie jakieś własności, których się nie domyślamy. Ideą jasną jest ta, do któréj zrozumienia nie mieszamy żadnéj cechy, z jakiéj nie zdalibyśmy sobie dokładnego

rachunku. I tak np. jestem pewien, że mam ideę Boga i zarazem jestem pewien, że ta idea ma za wzór czyli przedmiot swój, Boga samego. Idea więc Boga jest widoczną w tym sensie i tworzy we mnie pewność; ale ta idea nie może być w umyśle moim ani zupełną, gdyż ja nie mogę znać wszystkich przymiotów Boga, ani też jasną, gdyż ja nie mogę ich zgłębić, ani zrozumieć.

5. *Tryb*. Idea pod względem jéj trybu jest pewną, prawdopodobną albo prosto tylko możliwą. Umysł nasz może przystać z zupełną ufnością na wskazania, jakie mu dostarczają rozmaite władze wtedy tylko, kiedy one odnoszą się w sposób im właściwy do przedmiotu, jaki szczególniéj mają rozpoznać i to jeszcze w warunkach koniecznych, ażeby poznanie spełniło się bez przeszkody. Zdarza nam się często, iż bierzemy za prawdziwe lub pewne, (co na jedno wychodzi), to, co nie jest takiém i wtedy wpadamy w błąd, czasem znów wahamy się, nie śmiemy się decydować, skłonić ku téj lub innéj opinii. Kiedy twierdzimy bez żadnéj wątpliwości o istnieniu lub nieistnieniu zjawiska, o prawdzie lub fałszu jakiego zdania, wówczas stan taki naszego umysłu nazywa się pewnością i mówimy śmiało o przedmiocie, do którego ta pewność się odnosi, że on jest widoczny czyli pewny. Przeciwnie, kiedy wątpimy, kiedy mamy jakie powody wątpliwości, mówimy o naszym umyśle, iż on wierzy, przypuszcza, lęka się lub spodziewa, a o rzeczy téj mówimy, że jest prawdopodobna lub prosto tylko możliwa.

Tutaj wypada nam znów zrobić kilka objaśnień aby usunąć wszelkie nieporozumienia. Rzecz jaka jest

możliwa wówczas, kiedy jéj określenie nie przedstawia żadnéj sprzeczności, to jest, kiedy ona ma w sobie treść czyli istotę, możliwość więc istnieje niezależnie od naszego umysłu. Gdyby nawet żadnéj nie było intelligencyi czyli istot myślą obdarzonych, niektóre rzeczy byłyby możliwe a inne niemożliwe. Istnienie rzeczy dowodzi już jéj możliwości, gdyż niemożliwość nie może być, ani stać się; ale możliwość znów jakiéj rzeczy nie dowodzi, ani jéj rzeczywistości obecnéj, ani urzeczywistnienia przyszłego, gdyż mogą być rzeczy możliwe, które nie są konieczne a zatem które w braku przyjaznych okoliczności, mogą się nigdy nie pojawić.

Jeżeli możliwość jest nierozdzielną od natury a przynajmniej od określenia czyli istoty rzeczy możliwych, prawdopodobieństwo znów istnieje tylko z powodu stosunku, jaki się tworzy między naszym umysłem a przedmiotem, o którym tenże myśli. Gdyby nie było intelligencyi żadnych albo same tylko intelligencyje nieomylne i nieokreślone, wówczas zniknęłoby prawdopodobieństwo. Kiedy mówię, np. jest rzeczą prawdopodobną, że jutro będzie pogoda, bo niebo było czyste przy zachodzie słońca, jestto prawdopodobném dla mnie, ale rzeczywistość tego przypuszczenia na jutro już jest zawyrokowana, jedno lub drugie przypuszczenie musi się spełnić a ta przyszłość dowolna, nie zależy wcale od sądu mojego rozumu, który ją osądził prawdopodobną lub przeciwnie. Jedném słowem rzeczy są prawdziwe lub fałszywe, możliwe lub niemożliwe, staną się lub nie staną, ale to nie przeszkadza memu umysłowi, stosownie

do ważności powodów, na których on opiera swój sąd, uważać je za pewne lub prawdopodobne.

Pewność więc i prawdopodobieństwo powinny być uważane jako dwa stany umysłu a nie zaś, jako dwa tryby rzeczywistości. Badajmy naprzód te dwa stany umysłu w ich różni ach. Różnica ich zasadza się cała na tém, że pewność jest stanem umysłu, który nie wątpi, a prawdopodobieństwo jest stanem, który wątpi mniéj lub więcéj.

Z tego określenia wynika, że pewność nie ma stopni a prawdopodobieństwo ma ich liczbę nieskończoną.

Niekiedy prawdopodobieństwo jest tak wielkie, że wyrównywa prawie pewności a jednak zrównanie to nie może być nigdy zupełne, ponieważ w samym czynie określenia umysł nie okazuje żadnéj wątpliwości o rzeczach pewnych a ma zawsze cokolwiek takowéj, kiedy mówi o rzeczach, które sądzi prawdopodobnemi. Jeżeli rzecz jest małéj wagi a wątpliwość równie słaba, wtedy przeświadczenie wewnętrzne nie rozróżnia jasno różnicy prawdopodobieństwa od pewności. Ale niech tylko powiększy się wartość rzeczy, o któréj mowa, nie dodając żadnych innych powodów wątpliwości, ujrzymy natychmiast, iż dwa te oddzielne stany umysłu jasno się odznaczą. Na przykład jeżeli w milion kulek białych zamieszała się kulka czarna, twierdzę z pewnością, iż zaczerpnąwszy ręką, wydobędę kulkę białą a czyniąc to przypuszczenie, czuję umysł mój zupełnie spokojnym. Ale przypuśćmy teraz, żeby istniało prawo, iż ten którybyby przypadkiem wyciągnął tę jednę czarną kulkę, będzie skazany na śmierć, czyż ta jedyna szansa przeciwstawiona do miliona przyjaznych, nie przeniknęłaby mnie przerażeniem?

Można jeszcze wykazać sprzeczność, jaka istnieje między pewnością a prawdopodobieństwem, oraz niemożliwość ich pomieszania się z sobą przez następujące określenie. Pewność każe przypuszczać, że wszystkie trafy możliwe obrócą się na korzyść rzeczy, którą stwierdzamy; prawdopodobieństwo zaś; że są przyjazne i przeciwne. Między pewnością więc a prawdopodobieństwem zachodzi ta sama różnica, jaka jest między liczbą a ułamkiem.

Lubo pewność zależy koniecznie i jedynie na wierzeniu, do którego nie miesza się najmniejsza wątpliwość a zatem lubo wszelka pewność jest jednaką pewnością i wszystkie są sobie równe, jednakże rozróżniają rozmaitego rodzaju pewności a to ze względu ich początku lub okoliczności, jakie im towarzyszą. Otwieram oczy np. obudziwszy się i widzę, że jest dzień lub też noc i to się nazywa pewnością bezpośrednią. Ktoś rzuca mi to twierdzenie, kąty w wierzchołku przeciwległe są sobie równe, aby przyjąć to zdanie, potrzebuję, żeby mi je udowodniono; to się nazywa pewnością pośrednią. Rozróżniają również pewność matematyczną od pewności moralnéj, przez pierwszą rozumie się pewność sprawdzoną z największą ścisłością, druga, chociaż mniéj udowodniona, nie budzi jednak żadnego wątpienia. W mowie potocznéj wszakże (co można nazwać nadużyciem językowém) używamy niekiedy tych wyrażeń: jestem moralnie pewny, dla oznaczenia, iż coś jest prawdopodobném.

Ale zauważmy tu jeszcze rozróżnienie daleko ważniejsze. Kiedy Kartezjusz postanowił wątpić o wszystkiém

dla sprawdzenia fundamentu i ważności wszystkich swoich mniemań uprzednich, nie wątpił on bynajmniej w istocie o exystencyi swego ciała, był on o niéj przekonany a przynajmniéj miał tę pewność, zanim przyszła mu myśl wątpienia metodycznego. Następnie skoro przez swoje przesławne: Cogito ergo sum, wyprowadzony został z tego wątpienia i skoro udowodniwszy w ten sposób swoje istnienie i exystencyję Boga, zawyrokował o realności ciał, stał on się równie pewnym téj rzeczywistości, jak poprzednio. Pewność ta miała też samą cechę, jak pewność uprzednia intuicyjna, to jest, że wyłączała wątpienie. A jednakże, czyż te dwa stany umysłu nie były zupełnie różne? To o czém pierwéj zapewniał bez rozważania, teraz stwierdza po ścisłém sprawdzeniu. Jakże tu nie uznać, iż on jest w tym razie bardziéj panem téj prawdy zdobytéj, jak był pierwéj? Powiedzieliśmy powyżéj, iż w geometryi udowodnia się twierdzenie niekiedy, zkądinąd widoczne, widać więc, że zyskuje na udowodnieniu. Nie staje się ono przez to pewniejszém, ale wątpienie staje się już niemożliwém a to właśnie jest jedną z cech prawdy. Często w najzupełniejszém uznaniu, pozostaje jakiś cień sceptycyzmu, jestto jakieś zastrzeżenie ogólne, odnoszące się do całości dogmatyzmu a nie do jakiegoś szczególnego punktu. Jestem pewien tego, co twierdzę a jednakże umysł mój będzie spokojniejszy, jeżeli dla uchronienia się od błędu, poszukam obficie dowodów. Na przykład, widzę zdaleka, obracające się koło młyńskie i uważam za rzecz bardzo prawdopodobną, że woda obraca to koło. Zbliżam się i widzę w istocie, iż prąd wody skierowany jest ku temu kołu, wówczas

już nie wątpię, uznaję, jestem pewny. Jednakże któż mi dowiedzie, że to koło nie jest poruszane siłą ukrytą, mocniejszą niż spadek wody? Badam i widzę, że tak nie jest, przekonanie moje poprzednie nie stało się mocniejszém, gdyż ono było i tak pewne a jednakże jestem daleko więcéj ubezpieczony przeciwko ogólnéj możliwości błędu i będę nim jeszcze bardziéj, skoro mi udowodnią w sposób nieodporny, że woda była tam jedynym działaczem możliwym.

Nie jest więc rzeczą zbyteczną, mianowicie w kwestyjach ważnych żądać udowodnienia, wtedy nawet, kiedy mamy pewność. Nie zwalczamy wówczas wątpliwości, która nie istnieje, ale zwalczamy wątpliwość mogącą się pojawić. Nie wzmaga się przez to energija pewności, ale zabezpieczamy się od jéj utracenia. Nie jest także rzeczą nierozsądną poddawać pod wątpliwość to, czego jesteśmy pewni a to ze względów niepewności ogólnéj rzeczy ludzkich, bo jakkolwiek mogę być pewien wielu rzeczy, wiem także, że mogę się mylić i że się mylę często. Mam więc w tém powód sprawdzania tego nawet, co nie obudza we mnie żadnéj wątpliwości. I na tym to właśnie fakcie spoczywa umiejętność filozoficzna, dąży ona bowiem nietyle do wyjaśnienia wszystkich kwestyi szczegółowych, jak do usunięcia tego niepokoju, jaki obudza kwestyja pewności poznania, uważana sama przez się.

Prawdopodobieństwo jest z natury swéj rozmaite, od wyraźnego twierdzenia do ostatecznego zaprzeczenia umysł może przebiegać liczbę nieskończoną stopni, jużto skłaniając się ku wierze, jużto ku wątpieniu, a niekiedy stawiony między dwoma szeregami świadectw świadczą-

cych i przeczących, może zostawać w zupełném zwątpieniu. Stawimy tu najogólniejsze prawdopodobieństwa za przykład. Przypuśćmy, że loteryja składa się ze stu biletów czyli losów, gdyby wszystkie losy miały wygrać, byłbym pewny wygranéj, biorąc jeden; jeżeli jeden tylko mógłby wygrać a ja biorę także jeden tylko, wówczas mam jedno podobieństwo wygrania a 99 przeciw, jest więc rzeczą bardzo możliwą, że przegram. Im więcéj wezmę losów, tym bardziéj zmniejszy się to podobieństwo przegranéj, gdybym wziął 50, szansy wygrania i przegrania będąc równe, prawdopodobieństwo zamieni się już na możliwość prostą wygrania lub przegrania. Jeżeli wezmę 99 numerów, jest rzeczą prawdopodobną, że wygram, jeżeli biorę wszystkie, mam już zupełną pewność. W tym przykładzie objęta jest całość szczęśliwych trafów a każdy stopień prawdopodobieństwa może być oznaczony z najzupełniejszą dokładnością przez stosunek liczby szczęśliwych trafów, z liczbą trafów przeciwnych.

Widoczną jest rzeczą, że warunki prawdopodobieństwa zmieniają się, jeżeli liczba ogólna losów nie jest znaną. Napróżno bowiem rachowałbym, korzystne przewidzenia na moją stronę, jeżeli nie wiem, wiele jeszcze oprócz tego zostaje losów a pomiędzy temi które zostają a których liczba jest mi nieznaną, wiele mogłoby wypaść na moją korzyść.

Również widoczną jest rzecza, że warunki prawdopodobieństwa zmienią się jeszcze, jeżeli zamiast trafów, które mogę *porachować*, idzie mi o trafy, które mam *rozważać*, to jest, kiedy zamiast wypadków w porządku fizycznym, mam w myśli działacza moralnego a zatem

wolnego. Jakkolwiek rozmaite są kształty natury materyalnéj, prawa jednak, któremi rządzone są te kształty, pozostają niezmiennemi, ale chociaż historyja ludzkości, uważana w długich przestankach, dozwala nam także uznawać pewne prawa, podług których rozwija się społeczeństwo, zaprzeczyć jednak nie można, iż gdzie tylko działa wolność ludzka, tam mogą pojawić się nieprzewidziane fakta. Działacz wolny ulega moralnym pobudkom i namiętnościom, trzeba więc podciągnąć pod rachunek wszystkie te pobudki a to nietylko takie, jakie są w istocie, ale jeszcze i takie, jakie on przypuszcza stosownie do żywości i potęgi swéj wyobraźni, do stopnia uległości tym złudzeniom, stosownie do wychowania, jakie odebrał, do siły jego rozsądku, słowem, do jego obecnego usposobienia. Równa trudność zachodzi co do stopnia jego namiętności i ich wpływów, a i wówczas jeszcze, kiedy to wszystko doskonale rozważymy, wolność jego pozostaje w całości, i gdybyśmy się nawet (co jest bardzo trudném) w niczém nie omylili pod względem tego rachunku, wolność ta jego może pomieszać najmądrzejsze nasze przewidzenia. Jakkolwiek rachunek nasz, oparty na porównaniu elementów tak niepewnych, wykonany został podług najnieomylniejszych prawideł, zawsze przecież nierówność jedności, służąca za podstawę całemu działaniu, czyni rezultat niezmiernie wątpliwym.

Ztąd więc wynika: 1º że prawdopodobieństwa mogą być matematycznie wyrachowane, kiedy idzie o trafy czyli losy, mogące być pod rachunek podciągnięte; 2º iż one nie mogą być tak obrachowane w rzeczach mo-

ralnych, to jest, kiedy szanse muszą być rozważane; 3° że jednak indukcyja wolna ale porządna, która w takim razie zastępuje miejsce rachunku, daje rezultata powszechne, niezaprzeczone, bez których niepodobnaby nam było pojąć ani jedności natury ludzkiéj, ani rządów Opatrzności; 4° że rezultata te powszechne, powinny być zastosowane do wypadków szczegółowych z wielką ostrożnością, ponieważ zastosowanie to, wtedy tylko byłoby powszechném i nieomylném, gdyby nie istniała wolność ludzka.

Chociaż więc prawdopodobieństwo nie może się mieszać z pewnością, ponieważ ich określenia wyłączają się wzajemnie, może ono jednak zbliżyć się do niéj niezmiernie. Kiedy prawdopodobieństwo nabiera tego stopnia zbliżenia się do prawdy, obudza w nas ufność bez granic a niekiedy nawet pozostająca wątpliwość tak się staje nieprawdopodobną, iż człowiek bez szaleństwa nie może jéj nie pominąć w praktyczném życiu.

Prawa zasadnicze poznania.

§ 1. O IDEI.

Rozumowanie obejmuje kilka sądów, sąd obejmuje kilka ideí czyli pojęć. Pojęcie istoty jako istniejacéj obecnie zawiera już w sobie sąd, (sąd o istnieniu). Idea nie jest nigdy odosobiona od pewnego sądu w naszym umyśle, chyba w pierwszém uchwyceniu obrazu rzeczy, w ogóle jednak można uważać ideę samą w sobie, jako element sądu i oznaczyć *prawa zasadnicze*, jakich się trzyma intelligencyja w określaniu i tworzeniu idei.

Nie wszystkie nasze idee są ogólne. Są takie, których rozciągłość ogranicza się do jednego przedmiotu ale i te nawet, jeżeli się zastanowimy, okażą nam w sobie cechy powszechności. W dzisiejszym już stanie naszego umysłu, zaopatrzeni w mnóstwo idei ogólnych, mało znajdujemy przedmiotów takich, którychbyśmy nie mogli z mniejszą lub większą dokładnością zaliczyć do pewnego porządku, to jest przyznać im pewnych cech ogólnych. Ale w pierwszych naszych poznaniach, w percepcyjach, które towarzyszyły najpierwszemu dziecińtwu naszemu, było niezawodnie wiele wrażeń, które odnosiły się tylko do

czucia, nie przemawiając jeszcze do intelligencyi naszéj; w skutek dopiero wielu doświadczeń zmysłowych, zdołaliśmy rozróżnić przedmioty i utworzyć sobie o nich pojęcia czyli *idee.* To właśnie wyraża psychologija, kiedy utrzymuje, że w akcie myślenia o rzeczach zewnętrznych, świat służy tylko za materyjał poznania, ale nie jest bynajmniej poznaniem samém. Oddziaływanie naszego umysłu jest samodzielne i bezpośrednie, ono to nadaje formę poznaniu. Dawna hypoteza przedstawiająca umysł ludzki, jako wosk miękki, na którym przedmioty zewnętrzne wyciskają swoje obrazy, jest najzupełniéj przeciwną prawdzie. Z wewnątrz to bowiem przeciwnie, przychodzi nam wszelkie ukształtowanie prawdziwe poznania. Logicy wyrażają to doskonale, mówiąc, iż poznajemy jedynie za pomocą *definicyi.* Jakoż, czyn natychmiastowy i samodzielny naszego umysłu, który nadaje formę materyi poznania, zasadza się właściwie na tém, żeby *określić* tę materyją, jak to wkrótce zobaczymy.

Działanie, za pomocą którego obejmujemy myślą przedmioty zewnętrzne, nie ograniczając się na ich poczuciu, działanie całkiem samodzielne a które spełniamy najczęściéj instynktowo i z nawyknienia a jednak tak prędko i tak dokładnie, że widocznym tam jest wpływ prawa koniecznego; działanie to, mówię, logicznie rozebrane, zawiera w sobie trzy inne procesa, których jest skutkiem a które spostrzegamy jak najdokładniéj w przeświadczeniu naszém, ile tylko razy (nie ograniczając się na empirycznym sądzie), usiłujemy przedmiot dany, uklassyfikować naukowo. Temi trzema procesami myśli jest tu naprzód *porównanie*, za pomocą którego uchwycam różnicę między

wielu intuicyjami, *refleksyja* czyli rozwaga, która mi służy do zrozumienia jakim sposobem kilka intuicyi, może się połączyć w treść jedną, nakoniec *abstrakcyja* czyli oderwanie od tych rozmaitych intuicyi tego, co jest wspólne im wszystkim a właściwe każdéj.

Widzimy przez to, iż niepodobna pomyśléć o żadnym przedmiocie bez pomocy idei ogólnych czyli powszechnych; uznać więc musimy, że idee ogólne są warunkiem, wszelkich działań *złożonych* naszego umysłu. Można uważać idee ogólne pod względem ich rozciągłości i ich objętości: kiedy zbliżymy idee jedne do drugich ze względu ich rozciągłości, jedne okazują się nam wyższemi, drugie niższemi, jedne zawierającemi, drugie zawartemi, i tak np. idea człowieka jest wyższą od idei murzyna a niższą od idei zwierzęcia pod tym względem, że idea niższa znaczy *gatunek* idei, zawartéj w idei wyższéj czyli w *rodzaju.* Postęp w niczém nie może być nieskończony, we wszystkiém jest zawsze *rodzaj pierwszy* a w każdym porządku są *gatunki ostatnie.* Rodzaj pierwszy jestto taki, który nie zawiera się w żadnym innym, gatunek ostatni jestto taki, który zawiera w sobie tylko jednostki.

Odnosić się od idei danéj do idei, która ją obejmuje w sobie, *jestto uogólniać.*

Zstępować od jakiéj idei do takich, które się w niéj zawierają, *jestto dzielić.*

Oznaczyć czyli wskazywać z powodu pewnéj idei, jakie jest pojęcie bezpośrednio wyższe czyli rodzaj, który ją obejmuje, jestto *klassyfikować* czyli *szeregować.*

Odcechowywać ideę, którą szeregujemy, przez przymiot jéj szczególnie właściwy a którego nie podziela z żadną inną ideą téj saméj klassy, jestto *wyszczególniać* ją.

Klassyfikować i wyszczególniać ideę, jestto *określać*, dla tego to mówią w szkole, że określa się przez rodzaj blizki i różnicę blizką; to jest, że określa się, odnosząc naprzód pewną ideę do idei wyższéj w porządku, w którym ona jest umieszczona i odróżniając ją następnie od wszystkich idei niejako pobocznych, które zajmują to samo miejsce w tym rzędzie.

Odróżniamy dwa rodzaje określeń: określenie rzeczy i określenie wyrazu. Określenie rzeczy jest wówczas kiedy ustanawiając *a priori* wspólność cech pewnéj idei, wykazując jéj początek, dowodzimy *a priori* jéj możliwości. Określenie wyrazu jest to określenie, które odnosząc się do idei niewyraźnéj, niedokładnéj, służy tylko do rozróżnienia téj idei od wszelkiéj innéj, nie dając poznać ani jéj natury, ani jéj początku, ani jéj możliwości.

Nazywają jeszcze niekiedy określeniem wyrazu, określenie takie, którego celem nie jest ani wyjaśnienie możliwości, ani rozróżnienie jasne znaczenia jednego wyrazu od drugiego, tylko określenie tego znaczenia, jakie zwyczaj przypisuje temu wyrazowi lub jakie chcemy mu nadać. Ten rodzaj określenia nominalny należy więcéj do grammatyki, jak do logiki a w każdym razie nie może być o nim mowy w logice umiejętnéj, tylko w logice praktycznéj.

Widzimy ztąd, że określenie, wyjąwszy to ostatnie, nie może być nigdy arbitralném. Definicyja rzeczy nie może być dowolną, dla tego że ona wyraża i zgłębia istotę rzeczy, określenie wyrazu (pierwszego gatunku)

nie może być dowolném, gdyż nie możemy zmieniać praw generalizacyi, co najwięcéj wolno nam, kiedy jaki gatunek wyrazu ma kilka cech, z których każda należy mu wyłącznie, wolno nam, mówię, wybierać arbitralnie tę cechę, stosując się zawsze do prawideł metodologii.

Widoczną jest rzeczą, że określenie oznaczając miejsce idei pod względem jéj rozciągłości, określa ją zarazem pod względem jéj objętości. W istocie bowiem odnosząc idee do rodzaju bliskiego czyli zbliżonego, przypisuje téj idei wszystkie cechy tego rodzaju a wyszczególniając ją, dodaje do tych cech oznaczenie nowe, które uzupełnia jéj objętość.

Z tego wykładu natury określenia, możemy wywnioskować trzy zasady następujące: 1° to co jest prawdziwém co do idei wyższéj, jest równie prawdziwém co do idei niższych; 2° co jest prawdziwém ze względu na wszystkie idee niższe, jest także prawdziwém ze względu na wszystkie idee wyższe; 3° objętość zmniejsza się w miarę, jak rozciągłość się powiększa czyli że im więcéj jaka idea jest ogólną, tym mniéj ma cech.

Uwaga *). Ważną jest rzeczą odróżnić starannie abstrakcyją, uogólnienie i określenie logiczne od abstrakcyi, uogólnienia i określenia dyalektycznego. Pomieszanie tych metod dwojakiego porządku, spowodowało we wszystkich prawie epokach historyi mnóstwo nieporozumień i błędów.

Przedmiotem logiki są idee, ona jest nauką stosunków oderwanych, to jest możliwych. Dyalektyka dąży do

*). Polecamy czytelnikom naszym cały ten ustęp ręką mistrza skréślony—może on bowiem stanowczo uchronić od największych błędów w filozofii. P. T.

rzeczywistości. Używa ona na udowodnienie i uszeregowanie rzeczy, tych samych sposobów, których logika używa dla sprawdzenia i uszykowania idei. Filozofowie mieszający te dwie metody, ulegają wszyscy jednemu błędowi, sądzą oni, że jakość wyrażenia ogólnego najwyższego jest taką samą, jak jakość wyrażeń pośrednich i że różnica zależy tylko na stopniu. Błąd zaś dyalektyków ztąd pochodzi, iż oni sądzą, że rzeczywistość powiększa się razem z ogólnością i w tymże samym stosunku.

Błąd właściwy logikom leży w tém, mniemaniu że rzeczywistość zmniejsza się razem z ogólnością i w tym samym stosunku.

To pomieszanie dwóch metod w istocie bardzo różnych i błędy, jakie ztąd wynikają, mogą być usunięte przez rozpoznanie odmiennych celów, do jakich zdążają logik i dyalektyk.

Wprawdzie używają oni tych samych sposobów, to jest abstrakcyi, uogólnienia i określenia, używają ich tak samo, ale nie z powodu tegoż samego przedmiotu, ani też dla otrzymania tego samego rezultatu. Uważmy tylko samą abstrakcyją, która jest dla obu punktem wyjścia i zacznijmy od abstrakcyi logicznéj.

Wziąwszy dwie szczególne idee, to jest dwie jedności, z których każda obejmuje pewną ilość cech, umysł wybiera z pośród tych cech takie, które są właściwe każdéj z dwóch jedności. Cechy wspólne, pozostające od tamtych, odbierają także osobną nazwą i stanowią nową jedność. Ta ostatnia jest pewnym rodzajem jedności w stosunku do dwóch poprzednich, jest wyższą od tamtych, zawiera je w sobie, ale powstała z daleko mniejszéj

liczby cech i w razie, gdyby te dwie jedności niższe czyli te dwie idee przedstawiały rzeczywistość, to ta jedność trzecia nowa przedstawiać tylko będzie pewną funkcyję intelligencyi; tak dalece iż chcąc powrócić do do rzeczywistości, potrzebaby dodać do cech zawartych pod wyrażeniem ogólném, wszystkie cechy zawarte pod wyrażeniami szczególnemi.

Jeżeli tak postępować będziemy w odrywaniu i uogólnianiu, przyjdziemy koniecznie do rodzaju najwyższego, ponieważ pochód nie może iść w nieskończoność. Owóż po czémże poznamy ten najwyższy rodzaj, oto po tém, że ta najwyższa jedność nie będzie zawierać żadnéj cechy, którąby jéj była wspólną z inną. Powstała więc ona z bardzo małéj liczby cech a najpewniéj z jednéj tylko a ta cecha właśnie będzie najbardziéj oddalona od rzeczywistości i konkretyczności, ze wszystkich, które kolejno oddawać byśmy jéj musieli, chcąc wrócić do téj rzeczywistości. Taką np. jest idea bytu, która zawiera w sobie tylko jedyną cechę: cechę istnienia; idea ta może służyć za opowiednik czyli predykat ideom wszelkich istot, jest wyższą od nich przez to samo, ale nie wyraża nic rzeczywistego i konkretycznego. Natura ostatniego rodzaju logicznego, który jest zarazem wyższym od wszelkich innych rodzajów, ponieważ je wszystkie zamyka w sobie i niższym od nich, ponieważ jest najbardziéj od rzeczywistości oddalonym; natura tego rodzaju, mówię, uwydatniałaby się jeszcze lepiéj, gdybyśmy posunęli subtylizowanie tak daleko jak Eleaci, którzy stawiali jeszcze ponad bytem wyższy rodzaj, to jest *jedność*, lub

gdybyśmy naśladowali stoików, którzy ponad jedność stawiali jeszcze wyższy rodzaj, nazwany przez nich *czemściś*.

Przeciwnie w abstrakcyi dyalektycznéj, chociaż porównywa się także dwie jedności, chociaż odrywają się cechy wspólne, to nie dla tego, że one znajdują się zarówno w obu wyrażeniach, ale dla tego, że w téj czynności dyalektycznéj wychodzimy z zasady bezwzględnéj, że ponieważ rzeczywistość jest w sobie jedną, wszelka więc cecha, która należy do bytu w pewnych tylko wypadkach czyli nie należy do niego jako do bytu, lecz jako do istnienia pewnego i szczególnego, jest dowodem przypadkowości, ograniczenia, słabości, słowem, czegoś co ma udział z nicością. Otóż skoro tylko mamy taką zasadę, skoro nie idzie nam o znamiona idei, ale o naturę rzeczy, wówczas dojdziemy nie do pojęcia abstrakcyjnego najpowszechniejszéj cechy, ale do pojęcia bardzo konkretycznego istoty najrealniejszéj, najmniéj granicą określonéj a zatem najdoskonalszéj. Tu więc kresem pochodu nie będzie *byt w ogóle wzięty*, ale będzie *istota nieskończona*. Dyalektycy, którzy utrzymują jak Platon, że każde nowe uogólnienie zbliża nas do rzeczywistości i logicy, którzy utrzymują, że przeciwnie każde oddala nas od niéj, mają zarówno słuszność. Idzie tylko o to, aby nie mieszać abstrakcyi logicznéj z abstrakcyją dyalektyczną. Ale dyalektycy grzeszyliby niezmiernie, gdyby sobie wystawiali, że wszystkie uogólnienia pośrednie, które są tylko stopniami, przez jakie przechodzi nasz umysł, aby się wprawił i uzdolnił do bezwzględnéj jedności Boga, są realnościami konkretycznemi. W logice wszystkie sposoby uogólnienia różnią się tylko co do

stopnia, w dyalektyce różnią się co do natury. Rzeczywistość przypadkowa czyli dowolna znajduje się u spodu, rzeczywistość bezwzględna u szczytu, to co ich oddziela, ma tylko byt dla naszéj myśli.

§ 2. O SĄDZIE.

Sąd jest działaniem umysłu, które oznacza stosunek między dwoma ideami. Nie wynika ztąd bynajmniéj, jak mniemano, żeby sąd był zawsze rezultatem porównania, wiele bowiem sądów przychodzi nam mimowolnie i jakby z natchnienia przydanéj okazyi. Wprawdzie w takich sądach rozbiór następny może rozróżnić dwie idee i rozważyć je osobno, oraz porównywać dla sprawdzenia słuszności sądu, ale to sprawdzenie naukowe odbywa się już późniéj po wykonanym sądzie. Możemy np. pojmować jaki przedmiot i czynić sobie zapytanie, czy on istnieje a zatém wstrzymywać się z ostatecznym sądem o jego istnieniu, aż do chwili, w któréj sprawdzimy, czy to możliwość, czy rzeczywistość téj exystencyi. Ale nie jestże to rzeczą widoczną, iż takie sądy poprzedził już sąd wewnętrzny, mimowolny, ponieważ sama idea abstrakcyjna exystencyi lub jéj możliwości nie powstałaby w umyśle, gdyby jéj nie wywołała myśl o istnieniu rzeczywistém? Wyjaśniając to, chcemy usunąć błąd, który uważa wszystkie na-

sze sądy, jako dobrowolne i będące skutkiem zastanowienia, co mogłoby uchybiać prawom rozumu absolutnego. Przesąd ten opiera się na przypuszczeniu dowolném i na pewném nieporozumieniu, które znika pod wpływem najprostszéj obserwacyi. Odróżniliśmy w idei materyjał i formę, materyału dostarczają zmysły, forma przedstawia działanie umysłowe; to samo stosować się może do sądu, który łączy kilka idei, jak również do rozumowania, które połącza kilka sądów. Nazywamy materyjałem sądu idee, które mu służą za treść; materyjałem zaś rozumowania—sądy, które znów rozumowaniu służą za treść; formą zaś sądu i rozumowania są stosunki, jakie nasz umysł oznacza przyrodzoną swoją siłą, pomiędzy naszemi ideami i naszemi sądami.

W téj teoryi praw bezwzględnych naszego poznania będziemy się zajmować naszemi sądami jedynie ze względu ich form. Z tego stanowiska wskażemy naprzód rozmaite gatunki sądów, potem rozmaite gatunki sądów między sobą, nakoniec prawidła, które wynikają z tych rozmaitych gatunków i stosunków.

1. *O gatunkach sądów.* Możemy rozróżniać sądy podług ich natury, początku, ilości, jakości i trybu.

Z natury swéj sądy są analityczne albo syntetyczne. Sąd analityczny jestto taki, w którym przymiot jest tożsamym subjektem, sąd zaś syntetyczny jest wówczas, kiedy przymiot dodaje coś jeszcze do idei subjektu.

Pod względem *początku* powinniśmy zauważyć, iż sądy nasze są utworzone albo *a priori* albo *a posteriori: a posteriori* znaczy, że sąd jest rezultatem doświadcze-

nia, *a priori* jest wówczas, kiedy doświadczenie nie było potrzebném do utworzenia go. Ogólnie więc mówiąc, wszelki sąd analityczny będzie sądem *a priori*, nie potrzeba bowiem żadnéj pomocy doświadczenia, aby wyprowadzić z idei to, co w niéj jest zawarte. W pośród sądów syntetycznych największa ich liczba tworzy się *a pasteriori*, ale są też sądy syntetyczne *a priori*, na których zasadza się matematyka, fizyka czysta i metafizyka.

Ilość jakiego sądu zależy od jego rozciągłości: jeżeli np. to, co stwierdzamy przez sąd, (to jest predykat czyli opowiednik) twierdzi się o całém oddziale rzeczy, wówczas sąd będzie powszechny. Jeżeli twierdzenie to odnosi się tylko do kilku indywiduów, jest sądem szczególnym, jeżeli do jednego tylko, jest indywidualnym. Sąd powszechny i sąd indywidualny, mają tę wspólność, że nie dopuszczają żadnego wyjątku. To utożsamienie tych dwojakiego rodzaju sądów, co do ich wartości zasadniczéj opiera się na tém, iż jedna klassa, uważana w swéj całości, odgrywa tę samą role w myśli i mowie co indywiduum.

Jakość sądu zależy od jego objętości, to jest od jego opowiednika. Jeżeli się twierdzi, że jakie pojęcie lub wiele pojęć objętych opowiednikiem może być połączone subjektem, wówczas sąd będzie twierdzący; negacyjnym znów jest wtedy, kiedy owszem twierdzi, że one nie mogą być połączone; czyto wyrzekając o tém absolutnie, jak o bezwzględném niepodobieństwie, czy też o niewłaściwości obecnéj, to jest odnoszącéj się do rzeczywistego faktu.

Stosunek sądu czyli *relacyja* zależy od stosunków czyli względów wzajemnych, zachodzących między subjektem a opowiednikiem. Jeżeli te stosunki oznaczone są bezwarunkowo, wówczas sąd nazywa się kategorycznym, przeciwnie jeżeli one są przedstawione jako zależące od jakiego warunku, sąd będzie warunkowy albo hypotetyczny, czyli przypuszczalny. Nakoniec jeżeli sąd oznacza stosunek między subjektem a rozmaitemi opowiednikami. które mogą być wszystkie o tymże subjekcie twierdząco powiedziane, (tylko nie jednoczeście, gdyż one 'wyłączają się wzajemnie) wówczas sąd będzie rozłączny.

Tryb sądu zależy na stopniu przyznania, jakiego użyczyć mu może nasz rozum. Sąd jest wątpliwy czyli problematyczny, jeżeli umysł nasz uważa go wyłącznie, jako istniejący w pojęciu czyli jedynie mogącym być; asertoryczny czyli niezawodny, jeżeli umysł uznaje go, jak uznaje rzeczywistość; apodyktyczny czyli konieczny, jeżeli jest widocznym sam przez się. Może on także być prawdopodobnym, pewnym albo tylko czysto możliwym.

2. *O sądach uważanych w stosunkach wzajemnych pomiędzy sobą.* Kiedy dwa sądy odnoszą się do tego samego przedmiotu a zatem nie mogą różnić się inaczéj, jak tylko pod względem formy; kiedy mówię, takie dwa sądy różnią się pomiędzy sobą jedynie pod względem ilości, to jest, że oba twierdzą to samo, tylko że jeden o przedmiocie ogólnym, drugi o przedmiocie szczególnym, zawartym w ogólnym, wówczas nazywają się *podrzędnemi* (subalternes). Jeżeli zaś różnią się pod względem jako-

ści, wtedy mogą się zdarzyć dwa wypadki: albo jeden z dwóch sądów zaprzecza prosto tego o subjekcie, co drugi o nim twierdzi, lub też jeden z dwóch sądów uznaje w subjekcie przymiot, który się nie może godzić z przymiotem przyznawanym mu przez drugi sąd. W pierwszym przypadku sądy są *sprzeczne*, w drugim są *przeciwne*, jeżeli przedmiot czyli subjekt wzięty jest w znaczeniu powszechném, lub też *podprzeciwne*, kiedy jest wzięty w znaczeniu szczególném.

Prawidła 1° W sądach podrzędnych, prawda sądu najmniéj ogólnego wywnioskowywa się z sądu najbardziéj ogólnego; to bowiem co jest prawdą o wszystkich jednostkach, stanowiących klassę czyli oddział, jest prawdą o każdéj z nich. Nawzajem twierdzić tego nie można, gdyż jednostki mogą posiadać niekiedy te same cechy rodowe a różnić się pomiędzy sobą przez cechy szczególne. Przeciwnie błąd w sądzie najmniej ogólnym powoduje również błąd w sądzie najbardziéj ogólnym, gdyż to co nie jest właściwe każdéj jednostce, nie może również odnosić się do całéj klassy; ale błąd sądu najbardziéj ogólnego nie pociaga za sobą koniecznie błędu w sądzie najmniéj ogólnym; gdyż to czego nie można powiedziéć o całości, może być prawdą, kiedy mówimy o jednostkach. *Przykłady:* w sądach następujących wszyscy ludzie są śmiertelni, — niektórzy ludzie są śmiertelni. jeżeli pierwsze twierdzenie jest prawdziwe, drugie widocznie niém być musi. Przeciwnie w tych sądach: wszyscy ludżie są nieszczęśliwi, — niektórzy ludzie są nieszczęśliwi, prawda drugiego zdania czyli twierdzenia nie pociąga za sobą prawdziwości drugiego zdania, które

może być fałszywe. Jeżeli zaś powiemy: wszyscy ludzie mają skrzydła, — niektórzy ludzie mają skrzydła, to już dosyć mi wiedziéć, że drugie zdanie jest fałszywe, abym był upoważniony zaprzeczyć prawdziwości pierwszego. Ale w tych dwóch sądach: wszyscy ludzie są murzynami, — niektórzy ludzie są murzynami, fałszywość czyli błąd pierwszego zdania nie przeszkadza prawdziwości drugiego.

2° Sądy sprzeczne nie mogą być prawdziwemi, fałszywemi razem, bo żaden przedmiot nie może miéć jakiéjś cechy i nie miéć jéj jednocześnie. A zatem z tych dwóch zdań: wszyscy ludzie są rozumni — żaden człowiek nie jest rozumnym, jeżeli jedno jest prawdziwe, drugie fałszywe, jeżeli jedno jest fałszywe, drugie jest prawdziwe.

3. Dwa sądy przeciwne nie mogą być prawdziwemi razem, ale jeden i drugi może być fałszywym; nie mogą one być prawdziwemi razem, gdyż kiedy przyznajemy jakiéjś rzeczy własność przeciwną odpowiedniemu jéj przymiotowi, wtedy zaprzeczamy domyślnie, iż ona posiada ten przymiot. Zkąd wynika, że wszelkie przeciwstawienie przez przeciwność zawiera w sobie przeciwstawienie przez niezgodność czyli przez kontradykcyją. Ale one mogą być fałszywemi obadwa, gdyż jeżeli kontradykcyja jest pojedynczą czyli niezłożoną, wówczas to, co po niéj dodajemy, może uczynić drugie zdanie tak fałszywém jak pierwsze. Na przykład wszyscy ludzie są doskonali, a następnie sąd sprzeczny: żaden człowiek nie jest doskonałym. dwa te sądy nie mogą być jednocześnie ani fałszywemi, ani prawdziwemi. Oto znów jest

sąd przeciwny pierwszemu: wszyscy ludzie są kłamcy, widoczną to jest rzeczą, że ten drugi sąd zawiera w sobie domyślnie sąd sprzeczny: żaden człowiek nie jest doskonały; nie może więc on być prawdziwym jednocześnie z tamtym lecz są one fałszywemi obadwa, gdyż można ze słusznością powiedzieć, że żaden człowiek nie jest doskonały, ale nie można ze słusznością dodać, że ta konieczna niedoskonałość odnosi się do kłamstwa, jakby wspólnego wszystkim ludziom.

4. Dwa sądy podprzeciwne mogą być prawdziwemi razem lub fałszywemi razem. I tak te dwa zdania przeciwne: niektórzy ludzie są czarni—i niektórzy ludzie są biali, mogą być prawdziwemi lub fałszywemi razem, ponieważ dwa przymioty przeciwne nie odnoszą się do tego samego subjektu. Kiedy dwa zdania podprzeciwne są prawdziwemi jednocześnie, żadne z nich nie może się stać zdaniem czyli twierdzeniem ogólném. Powód tego jest zbyt widoczny, jeżeli jedno ze zdań podprzeciwnych jest fałszywe, nietylko jako przeciwne ale jako sprzeczne to jest nie przez to, co twierdzi, ale przez to co zaprzecza, lub ogólniéj, jeżeli idzie o dwa zdania szczególne a zarazem sprzeczne, wówczas te dwa zdania nie mogą być jednocześnie fałszywemi. Jakoż kiedy powiem: niektórzy ludzie są biali,—niektórzy ludzie są czarni, dwa te zdania mogą być fałszywemi lub prawdziwemi razem; ale jeżeli zdanie następujące: niektórzy ludzie są czarni, jest fałszywe nietylko jako przeciwne, to jest jako twierdzące, że są ludzie czarni, ale jeszcze jako sprzeczne, to jest jako twierdzące, że są ludzie, którzy nie są białemi,

wówczas zdanie przeciwne, iż są ludzie biali, staje się koniecznie prawdziwém i może się zamienić w twierdzenie czyli zdanie powszechne, ponieważ fałszywość drugiego zdania czyni niepodobnym wszelki wyjątek od prawdziwości pierwszego.

§ 3. O ROZUMOWANIU.

1. *O istocie rozumowania, o częściach z których się składa i o kształtach rozmaitych, jakie może przybierać.*

Gdyby intelligencyja nasza była nieograniczoną, znalibyśmy wszystko jednocześnie, zarazem naturę istot i ich stosunki. Niedoskonałość intelligencyi naszéj jest powodem, iż poznajemy rzeczy kolejno, oraz że kiedy przedmiot jaki zbyt jest rozległym lub obejmuje zbyt wielką liczbę własności w sobie, zmuszeni jesteśmy wówczas dzielić go, jużto rzeczywiście, jużto w myśli, ażeby go zastosować do natury umysłu naszego. Działanie to nazywane zwykle analizą czyli rozbiorem jest z natury swéj bardzo zbliżone do rozumowania; w tém ostatniém bowiem usiłujemy również oznaczyć stosunek, który łączy dwa zdania, mieszcząc między niemi zdanie pośrednie zarówno zbliżone do pierwszego, jak do drugiego a które nam służy za punkt przejścia między obydwoma. Nie mogę przeskoczyć rowu szerokiego na cztery stopy, ale jeśli w pośrodku tego rowu położę kamień, wówczas przeskoczę go dwoma krokami, z których każdy odpowiadać będzie dwóm stopom. Oto jest w maleńkim obra-

zie sztuka rozumowania. Chcę np. wiedzieć, czy Bóg jest miły, na pierwszy rzut oka nie spostrzegam żadnego stosunku między temi dwoma wyrazami, szukam więc czegoś takiego, o czém wiem z pewnością, że jest miłe a co może być przyznane Bogu, np. dobroć. Mówię zatém, co jest dobre, jest miłe, Bóg jest dobry a więc On jest miły. Z tego wykładu bardzo prostego, można wyprowadzić wnioski następujące:

1° Rozumowanie uzupełnia słabość naszéj intelligencyi i dopomaga nam do rozszerzenia naszego widnokręgu umysłowego, jest ono bowiem potrzebném, właśnie z powodu granic naszéj intelligencyi. Ztąd wynika, iż możemy przypuścić istnienie intelligencyi doskonalszéj od naszéj, która nie potrzebuje rozumować, a poniżéj nas intelligencyje mniéj doskonałe a więc niezdolne do rozumania.

2° Każde rozumowanie powinno miéć trzy punkta czyli wyrażenia: to o którém coś twierdzić chcemy, to co zostało twierdzoném o pierwszém i to które im służy za pośrednie.

3° Każde rozumowanie powinno zawierać się w trzech zdaniach: pierwsze, które wyraża stosunek, jakiego szukamy; dwa drugie, które wyrażają stosunek zdania pośredniego, jużto z jednym, jużto z drugim z tych dwóch wyrażeń, które chcemy porównać.

4° Jeżeli zdanie, którego użyliśmy za pośredniczące, nie jest istotnie pośredniczącém, to jest, jeżeli ono nie jest w jednakowym stosunku do obydwóch innych, wówczas rozumowanie nie może miéć miejsca.

5° Jeżeli równość stosunków, w których znajduje się zdanie pośrednie albo przynajmniéj równość jednego z tych stosunków jest fałszywa, czyli wątpliwa albo warunkowa, wówczas dokładność zdania, które ztąd wyniknie, będzie również wątpliwą, warunkową albo żadną.

Oto są wyrazy czyli nazwy, których używamy powszechnie w logice, dla oznaczenia rozmaitych części i rozmaitych kształtów rozumowania.

Kiedy trzy zdania, z jakich składa się rozumowanie, stawione są kolejno po sobie, w jakimkolwiek zresztą porządku, wówczas tworzy się *syllogizm.*

Wyrażenie mające najmniéj rozciągłości nazywa się *mniejszém*, to które ma najwięcéj rozciągłości, nazywa się *wielkiém wyrażeniem*, to zaś, które kolejno porównywamy z wielkiém i małém wyrażeniem, nazywa się *średniém.*

Zdanie, które wyraża punkt mający być udowodnionym, nazywa się *pytaniem* czyli wniesieniem (kiedy go uważamy z tego punktu widzenia); jeżeli zaś go uważamy jako rezultat demonstracyi już wykonanéj, wtedy nazywa się *wnioskiem.*

Ten ostatni poznajemy po tém, że zawiera w sobie wielkie i małe wyrażenie a nie zawiera pośredniego.

Zdanie, na którém się opieramy, które wyraża stosunek pewny a służący do wywnioskowania stosunku, którego szukamy, nazywa się zasadą *(principe)* czyli *zdaniem głównén (majeure).* Poznajemy je po tém, iż ona zawiera w sobie zarazem wyrażenie średnie i większe.

Nakoniec zdanie, którego używamy dla przejścia od zasady do wniosku a które poznajemy przez to, że zawiera w sobie zarazem średnie i małe wyrażenie, nazywa się zdaniem *mniejszém (mineure).* Zdanie główne i mniejsze nazywają się razem *premissami rozumowania.*

Zdarza się niekiedy, że jedna premissa jest domyślną, ponieważ ją łatwo w myśli zastąpić, w takiém zdarzeniu rozumowanie przestaje nazywać się syllogizmem a bierze nazwę *enthymemu*; np co jest dobrém, jest miłém a zatem Bóg jest miłym; albo inaczéj Bóg jest dobrym, więc jest miłym.

Niekiedy znów stawiamy udowodnienie po każdéj z premissów lub przynajmniej po jednéj z nich a wówczas rozumowanie nazywa się *epicherematem* czyli wnioskowaniem powodowém, jak np. kiedy mówimy: co jest dobrém, jest miłém, bo miłowanie czyli miłość jest odpowiedniém temu, co jest dobre, jak intelligencyja jest odpowiednia temu, co jest prawdziwém; a Bóg nie jestże dobrocią samą, skoro wszystko co jest dobre. bierze swoją dobroć z Niego? Bóg więc jest miłym.

Nazywają *dilemem* czyli syllogizmem dwudzielnym rozumowanie, które zaczyna od podzielenia całości na dwie części, żeby pokazać następnie, że zdanie, które chciano udowodnić. jest jednakowo prawdziwe, jakąkolwiek część z tych dwóch wybralibyśmy, np. ktoś chce dowieść, że nie trzeba się żenić. I rozumuje w następujący sposób: kobieta, z którą się ożenisz, będzie albo ładna albo brzydka; jeżeli jest ładna, obudza zazdrość, jeżeli jest brzydka, nie podoba się a więc etc.

Dwa syllogizmy połączone z sobą w taki sposób, że wynikłość pierwszego służy za zdanie główne drugiemu, tworzą *dwójnik (prozyllogizm);* a jeżeli w jakim szere-

gu zdań przymiot każdego zdania poprzedniego staje się zawsze subjektem zdania następnego, wówczas to rozumowanie a raczéj ten szereg rozumowań, nazywać się będzie *ciągiem* czyli łańcuchem (sorite).

Byłoby łatwo wykazać, co do każdego z tych kształtów rozumowania, iż kiedy chcemy sobie zdać sprawę z ciągu lub z enthymemu i t. p. zmuszeni jesteśmy odbudować nanowo syllogizm lub kilka syllogizmów a zatem, że syllogizm istnieje zawsze w myśli naszéj oraz że wszelkie kształty rozumowania, musimy sądzić podług prawideł właściwych syllogizmowi. Powód tego zresztą jest bardzo prosty, ponieważ już widzieliśmy, iż układ syllogizmu ze wszystkiemi jego częściami wynika z saméj natury działań, jakie odbywa koniecznie nasz umysł kiedy rozumuje.

Pozostaje nam tu więc zająć się głównie prawidłami syllogizmu, dodać tylko musimy jeszcze, iż ani porządek, w jakim ustawiamy zdania, ani wyrażenia, których używamy dla oznaczenia stosunku, nie zmieniają nic w naturze rozumowania. Syllogizm następujący: co jest dobre, jest miłe, owóż Bóg jest dobry a więc jest miły, mógłby jeszcze być wyrażony w ten sposób: Bóg jest miły ponieważ jest dobry, co jest dobre etc, albo jeszcze: ponieważ Bóg jest miły, jest więc dobry, gdyż etc. Zwykle nie używa się téj formy do argumentacyi, chyba w geometryi lub też kiedy idzie o udowodnienie przedstawiające wielkie trudności.

W średnich wiekach wykładano doktryny filozoficzne za pomocą syllogizmów czyli argumentów regularnych a w walkach filozoficznych, tak często wówczas się

powtarzających, co chwila wówczas powoływano się do prawideł. Wprawa w rozumowanie, ścisła i głęboka znajomość zasad syllogizmu stanowiły wówczas pierwszy warunek uzdolnienia filozoficznego. Lecz kiedy postęp wieku nadał mowie wolność, stawiając zarazem w wielu wypadkach obserwacyję na miejsce argumentacyi dyalektycznéj, syllogizm stracił swoje wyłączne panowanie. To jednak nie przeszkadza nam uznać pożyteczności praktycznéj syllogizmu, pożyteczności, któréj gdzieindziéj wykażemy dowody *) i dla tego, starać się tu będziemy rozwinąć teoryją syllogizmu, która jest jedną z najregularniejszych. najdokładniejszych i najnieomylniejszych, jaką kiedykolwiek umysł ludzki utworzył a zarazem teoryją obejmującą wszelkie możliwe zastosowania i wszelkie zasoby naszéj władzy dedukcyjnéj.

§ 2. *Prawidła syllogizmu.*

Ośm jest prawideł wspólnych wszystkim syllogizmom:

1° *Syllogizm powinien się składać z trzech zdań: z małego, wielkiego i średniego.*

2° *Wyrażenia wniosku nie mogą być wzięte w znaczeniu powszechniejszém, jak w premissach.*

Nie można bowiem wnioskować ze szczególnego o ogólném, tak np. z tego, że niektórzy ludzie są czarni, nie wynika wcale, żeby wszyscy ludzie takiemi byli.

3° *Wniosek nie powinien nigdy zawierać w sobie zdania średniego.*

Jeżeli bowiem zdanie średnie znajduje się we wniosku, ten ostatni zawierać będzie afirmacyją, darmo przydaną,

*) Patrz w drugiéj części Logiki § 1 N. 3 O dedukcyi i hypotezie.

że tak powiemy: co jest dobre, jest miłe, owóż Bóg jest dobry, więc *On jest dobry i miły*. Rozumowanie to dowodzi wprawdzie, że Bóg jest miły, ale pod warunkiem, żeby był dobry a nie dowodzi, że Bóg jest dobry, ponieważ nie zawiera żadnego wyrażenia pośredniego między dobrocią a Bogiem.

4° *Zdanie średnie nie może być wzięte dwa razy w znaczeniu szczegółowém, ale może być wzięte przynajmniéj raz w znaczeniu powszechném.*

Jakoż w istocie, kiedy zdanie średnie wzięte jest dwa razy w znaczeniu szczczegółowém, wówczas można porównywać kolejno oba wyrażenia wniosku z dwoma różnemi częściami téj saméj całości a wtedy nie byłoby zdania czyli wyrażenia średniego. Na przykład jeżeli mówię: niektóry człowiek jest złodziejem,—niektóry człowiek jest cnotliwym a więc niektóry cnotliwy jest złodziejem; tutaj nie byłoby wcale rozumowania, gdyż nie ma pośredniego wyrażenia; te słowa bowiem *niektóry człowiek* zamieszczone w zdaniu główném, znaczą jakąś część ludzkości, z któréj złodzieje są wyłączeni a w zdaniu mniejszém te same słowa znaczą jakąś część ludzkości, z któréj cnotliwi są wyłączeni. Zkąd wynika, że dwa te wyrażenia wniosku, skoro je porównamy do dwóch wyrażeń różnych, żaden wówczas stosunek nie może wyniknąć z tego porównania.

5° *Z dwóch zdań przeczących niepodobna uczynić żadnego wniosku.*

Dwa bowiem zdania przeczące oddzielają rzecz czyli subjekt od średniego zdania, równie jak i przymiot owóż że te dwie rzeczy oddzielone są od jednéj i téj

saméj rzeczy nie wynika ztąd bynajmniéj, żeby one były lub nie były tą samą rzeczą. Na przykład że: Hiszpanie nie są Turkami a Turcy chrześcijanami, nie wynika ztąd bynajmniej, żeby Hiszpanie nie byli chrześcijanami, ani też Chińczycy koniecznie nimi byli, chociaż oni nie są ani Turkami, ani Hiszpanami.

6° *Nie można dowodzić zdania przeczącego dwoma zdaniami twierdzącemi.*

Niepodobna bowiem dowieść, aby dla tego że dwa wyrażenia wniosku są połączone z trzeciém, były one rozdzielone między sobą.

7° *Wniosek idzie zawsze za częścią najsłabszą, to jest, że jeżeli są dwie premissy przeczące; wniosek musi być przeczący, jeżeli jest jedna premissa szczególna, wniosek także musi być szczególny.*

Przekonywamy się o tém z tego, że kiedy jest jakie zdanie przeczące, średnie wyrażenie zostaje oddzielone od jednéj części wniosku a więc nie może ich połączyć, bez czego niepodobna wnioskować twierdząco. Jeżeli zaś znów jest zdanie szczególne, wniosek jego nie może być ogólny, gdyż jeżeli wniosek jest ogólny i twierdzący, wówczas rzecz czyli subjekt będąc powszechnym, musi on także być powszechnym w mniejszém zdaniu a zatém musi być w niém subjektem, ponieważ przymiot nie bywa nigdy wzięty w ogólném znaczeniu w zdaniach twierdzących: średnie więc wyrażenie połączone z tym subjektem będzie szczególném w mniejszém zdaniu: a zatem będzie ogólném w większém, gdyż inaczéj byłoby dwukrotnie szczególném: a daléj jeszcze: będzie tego zdania subjektem a w skutku tego zdanie większe będzie

powszechném. Nie może więc być zdania szczególnego w argumencie twierdzącym, którego wniosek jest ogólny.

To jeszcze widoczniéj się okazuje we wnioskach powszechnych przeczących, gdyż ztąd wynika, że powinny być trzy wyrażenia powszechne w dwóch premissach; owóż ponieważ musi być w takim razie zdanie twierdzące (stosownie do reguły czwartéj), którego opowiednik jest wzięty w znaczeniu szczególném a zatem i wszystkie inne trzy wyrażenia są tu wzięte powszechnie i stają się subjektami dwóch zdań, co ich czyni powszechnemi: a właśnie chodzi o udowodnienie téj prawdy.

8º *Z dwóch zdań szczególnych nic nie wynika.*

Jakoż albo dwa te zdania będą twierdzące lub też jedno twierdzące a drugie przeczące. W pierwszym razie ponieważ opowiednik jednego zdania twierdzącego, jest zawsze uważany, jako wzięty w znaczeniu szczególném a subjekt zdania szczególnego jest wzięty w znaczeniu szczególném gdyż on to właśnie czyni je szczególném, wynikałoby ztąd, że pośrednie wyrażenie byłoby dwa razy wzięte szczególnie, co jest przeciwko regule czwartéj.

Jeżeli zaś jedno zdanie jest przeczące, ponieważ wniosek będzie także takim, stosownie do reguły siódméj, jedna więc premissa będzie koniecznie powszechną, co byłoby przeciw uczynionemu przypuszczeniu, gdyż kiedy wniosek jest przeczący, opowiednik jego, jak opowiednik wszelkiego zdania negacyjnego, wzięty jest w znaczeniu powszechném; ten sam zaś opowiednik, który jest wielkiém wyrażeniem, wzięty jest powszechnie w główném zdaniu stosownie do reguły drugiéj; tu więc już znajdujemy wyrażenie powszechne w premissach. Znajdzie się

koniecznie i drugie, ponieważ wyrażenie średnie musi być wzięte w powszechném znaczeniu raz przynajmniéj podług reguły czwartéj. Owóż niepodobną jest rzeczą zrobić dwa zdania z trzech wyrażeń, z których dwa są wzięte w znaczeniu powszechném bez położenia albo dwóch opowiedników przeczących, coby było przeciwko regule piątéj albo jednego subjektu powszechnego, co czyni zdanie powszechne.

3. *O postaciach i trybach syllogizmu.*

Wszystkie możliwe syllogizmy dzielą się na trzy gatunki postaci, z których każda znów ma różne tryby. Kiedy znamy wszystkie postacie i wszystkie tryby, możemy spostrzegać fałsz rozumowania, za pomocą środków niejako zewnętrznych, wykazując, że w postaci, do której ten lub ów syllogizm się odnosi, tryb odpowiadający téj formie nie znajduje się.

Naturalnie że te środki mechaniczne sądzenia wartości rozumowań, powinny być używane tylko jako pomocnicze, czyto w udowodnieniu, czy w sporze, to jest, że powinniśmy starać się raczéj odkrywać błąd syllogizmu, rozważając go w samym sobie nie zaś ograniczać się, na zbijaniu go przez sam prosty rozbiór jego kształtu bez względu na znaczenie. Jeżeli przystoi w każdém zdarzeniu sądzić na zasadzie powodów i z wolnym namysłem, przystoi to mianowicie a nawet jest koniecznem w filozofii. Wzór więc mechaniczny, którego chcemy dać wyobrażenie, trzeba raczéj uważać jako przedmiot godny uwagi, z powodu swéj ścisłości i prostoty, niż pożyteczny i stosujący się w praktyce.

Zanim wyłożymy teoryją postaci i trybów, konieczną jest rzeczą wypowiedzieć tu niektóre szczegóły o rozmaitych gatunkach zdań.

Zdanie jest twierdzące, kiedy słowu nie towarzyszy żadna negacyja. kiedy zaś słowo jest z zaprzeczeniem, zdanie jest przeczące, jakością zdania jest afirmacyja lub negacyja.

Ilością zdania jest jego powszechność, szczególność lub jednostkowość. Zdanie jest powszechne, kiedy subjekt jest wzięty w znaczeniu powszechném, (wszyscy ludzie, żaden człowiek); jest szczególne. kiedy subjekt jest wzięty w znaczeniu szczególném, (niektóry człowiek, ludzie); jest indywidualne, kiedy subjekt jest wzięty jednostkowo, (pewien człowiek wyraźnie oznaczony, Sokrates).

Postać syllogizmu oznaczoną jest przez miejsce, jakie zajmuje średnie wyrażenie w każdéj z dwóch premissów.

Tryb syllogizmu oznacza się w każdéj postaci przez ilość i jakość trzech zdań, z których syllogizm jest złożony. Niekiedy znajduje się cztery postacie, które poznajemy po następujących cechach:

W pierwszéj postaci średnie wyrażenie jest subjektem w głównem zdaniu a odpowiednikiem w mniejszém.

W drugiéj postaci średnie wyrażenie jest opowiednikiem w głównem zdaniu i mniejszém.—W trzeciéj postaci średnie wyrażenie jest subjektem głównego i mniejszego zdania.

W czwartéj postaci, średnie wyrażenie jest opowiednikiem w głównem zdaniu a subjektem w mniejszém.

Ale ta czwarta postać, małego jest użytku w praktyce, gdyż przedstawia się pod kształtem dość naturalnym

i można zawsze modyfikując zdania przywieść ją do trzech poprzednich. Zapewne też dla téj przyczyny Arystoteles pominął ją. Niektórzy logicy, nie chcąc ani opuścić trybu, który ściśle biorąc może być możebnym, ani też przypuszczać więcéj postaci jak Arystoteles, osądzili, że w syllogizmach, o których mowa, wniosek jest odwrócony, to jest. że opowiednik znajduje się na miejscu subjektu i wzajemnie. Na téj zasadzie odnieśli oni czwartą postać do pierwszéj i dodali do trybów porządnych pierwszéj figury tryby nowe, które nazwali pośredniemi. Ale wymysł ten jest bardzo zawiły a ponieważ tu wniosek jest zarazem założeniem, niewłaściwie więc tu przypuszczać jakieś odwrócenie. Opuścimy zatem całkiem figurę czwartą jako niepotrzebną, licząc ich tylko trzy a w pierwszéj postaci zajmować się będziemy trybami bezpośredniemi.

Pierwsza postać. Pierwsza postać ma cztery tryby i oto jak ich można udowodnić. Cztery znane rodzaje zdań wzięte trzy przez trzy, wydadzą 64 kształtów czyli trybów możliwych. Poddawszy każdy z tych trybów możliwych pod próbę prawideł widocznych i udowodnionych, które wyłożyliśmy powyżéj, 60 upada, z powodu iż gwałcą jedno lub więcéj z tych prawideł. Pozostaje tylko cztery, które odpowiadają wszystkim warunkom i które dają ścisły wniosek. Tym samym sposobem oznacza się liczba trybów każdéj postaci.

W pierwszym trybie pierwszéj postaci, trzy zdania są powszechne twierdzące.

W drugim trybie, większe zdanie jest powszechne przeczące; mniejsze zdanie, powszechne twierdzące; wniosek powszechny przeczący.

W trzecim trybie, większe zdanie jest powszechne twierdzące; mniejsze zdanie i wniosek są szczególne twierdzące.

W czwartym trybie, większe zdanie jest powszechne przeczące; mniejsze zdanie, szczególne twierdzące; wniosek szczególny przeczący *).

Prawidła szczególne trybów pierwszéj postaci:

1° trzeba, żeby mniejsze zdanie było twierdzącém;

2° większe zdanie powinno być powszechném.

Druga postać. Cztery tryby:

1° Zdanie większe, powszechne przeczące; mniejsze zdanie, powszechne twierdzące; wniosek powszechny przeczący.

2° Większe zdanie, powszechne twierdzące; mniejsze zdanie powszechne przeczące; wniosek powszechny przeczący.

3° Większe zdanie powszechne przeczące; mniejsze zdanie szczególne twierdzące; wniosek szczególny przeczący.

4° Większe zdanie powszechne twierdzące; mniejsze zdanie i wniosek są szczególne przeczące.

Prawidła. 1° Trzeba, żeby jedno z dwóch zdań było przeczące a zatem, żeby wniosek był także takim po-

---

*) Łatwą jest rzeczą wykazać, opierając się na prawidłach syllogizmu, iż nie może być więcej postaci, ani więcéj trybów w każdéj z nich i również że nie może ich być mniéj. Opuszczamy to udowodnienie, nie chcąc rozciągać zbytecznie tego rozdziału, a zarazem, iż sądzimy, że uważny i myślący czytelnik potrafi sam to za nas uczynić. Przypisek Autora.

dług siódméj reguły ogólnéj; 2° trzeba żeby większe zdanie było powszechném.

Trzecia postać. Sześć trybów:

1° Zdanie większe i mniejsze, powszechne twierdzące; wniosek szczególny twierdzący.

2° Większe zdanie, powszechne przeczące; mniejsze zdanie, powszechne twierdzące; wniosek szczególny przeczący.

3° Większe zdanie, szczególne twierdzące; mniejsze zdanie, powszechne twierdzące; wniosek szczególny twierdzący.

4° Większe zdanie, powszechne twierdzące; mniejsze zdanie i wniosek, szczególne twierdzące.

5° Większe zdanie, szczególne przeczące; mniejsze zdanie, powszechne twierdzące; wniosek szczególny przeczący.

6° Większe zdanie, powszechne przeczące; mniejsze zdanie, szczególne twierdzące; wniosek, szczególny przeczący.

Prawidła. 1° Mniejsze zdanie powinno być twierdzące; 2° wniosek powinien być szczególnym *).

---

*) Damy tutaj przykład jakim sposobem można nabyć wprawy w rozpoznawaniu prawideł syllogizmu.

Przykład. Są pewne przyjemności, których nie warto pragnąć, gdyż opłacają się zawsze sprawiedliwym wyrzutem sumienia.

Dwa te zdania, z których drugie udowodnia pierwsze, każe się domyślać widocznie jeszcze innego, które musi być takie: to co sprowadza sprawiedliwy wyrzut sumienia, nie jest nigdy godnem pożądania Rozumowanie to jest enthymemem a prawdziwy syllogizm musi być w taki sposób ułożony:

To co sprowadza wyrzut sumienia, nie jest nigdy godnem pożądania.

§ 4. O SOFIZMACH.

Lubo znając prawidła dobrego rozumowania, łatwo nam rozpoznać, które jest złe, jednakże ponieważ zwykle uderzają nas więcéj przykłady, których unikać powinniśmy, jak przykłady godne naśladowania, nie będzie więc rzeczą zbyteczną, przedstawić tu główne źródła złych rozumowań zwanych sofizmami albo parallogizmami tym bowiem sposobem zdołamy ustrzedz łatwiéj czytelników naszych od takowych.

Owóż są przyjemności, które sprowadzają tenże wyrzut.

Zaczniemy naprzód od rozpoznania trzech części tego syllogizmu. Znalazłszy je na wstępie, powinniśmy szukać, które jest zdanie główne; znajdziemy je w jednéj z premissów, która zawiera główne wyrażenie.

Tu więc głównem zdaniem jest: to co sprowadza słuszny wyrzut, nie jest nigdy godnem pragnienia.

Następnie zajmiemy się sprawdzeniem, czy znane nam prawidła w liczbie ośmiu są tu dobrze zachowane; i widzimy, iż one są w istocie zachowane, gdyż: 1-mo naprzód syllogizm ma trzy części i nie może ich miéć więcéj; 2-do pierwsza część czyli zdanie (są przyjemności) jest wzięte w znaczeniu szczególnem w premissie i również w takiem samem znaczeniu wzięte jest we wniosku; 3-io część czyli zdanie średnie (które sprowadzają słuszny wyrzut sumienia) nie znajduje się we wniosku; 4-to średnie wyrażenie jest wzięte w znaczeniu ogólném w głównem zdaniu; 5-io główne zdanie jest przeczące a mniejsze twierdzące; 6-to a ponieważ wniosek jest przeczący jedna z premissów (to jest mniejsza) jest równie przecząca; 7-o ponieważ główne zdanie jest przeczące a mniejsze zdanie wzięte w znaczeniu szczególnem, wniosek więc będzie szczególnym przeczącym; 8-o mniejsze zdanie jest szczególném, główne powszechném.

Po ukończeniu tego sprawdzenia, zajmiemy się oznaczeniem postaci tego syllogizmu.

W tym syllogizmie średnie wyrażenie czyli zdanie (które sprowadzają słuszny wyrzut) jest subjektem w głównem zdaniu a opowiednikiem w mniejszém. Widocznie jestto syllogizm pierwszéj postaci.

Teraz pozostaje nam tylko oznaczyć tryb. W tym celu zastanowimy się nad jakością i ilością głównego zdania: tutaj główne zdanie jest powszechném przeczącém, następnie zobaczymy, jaką jest ilość i jakość mniejszego zdania; mniejsze zdanie jest szczególne twierdzące. Wniosek podług średniej reguły nie może być jak szczególnym przeczącym i przekonywamy się, że takim jest w istocie. Syllogizm tutaj jest w całości, (czwarty tryb pierwszéj postaci).

Nakoniec będziemy się starali zapewnić, iż stosownie do prawideł pierwszéj postaci; mniejsze zdanie jest twierdzące a główne powszechne; ale ostatnie to rozpoznanie staje się zbytecznem, skoro oznaczyliśmy już tryb syllogizmu.

LOGIKA Z PORT-ROYAL III część, roz. XIX.

Zauważywszy ich tylko siedm lub ośm, reszta bowiem nacechowana jest tak grubym błędem, że nie warto o tém wspominać.

I. *Dowodzić czego innego, nie zaś tego, o czém jest mowa.* Ten sofizmat nazwany jest *ignoratio elenchi,* to jest niewiadomość tego, co właśnie chcemy dowieść naszemu przeciwnikowi. Jestto błąd bardzo często zdarzający się w dysputach ludzkich, dwie strony dysputują gorąco a często nie wiedzą, o co im idzie. Namiętność lub zła wiara jest powodem, że przypisujemy naszemu przeciwnikowi to, o czém on nie myśli, aby go łatwiéj

pokonać lub też narzucamy mu wynikłości, jakie dowolnie wyciągamy z jego nauki, chociaż on ich nie uznaje a nawet wyraźnie zaprzecza. Wszystko to można odnieść do tego pierwszego gatunku sofizmu, którego człowiek uczciwy i prawy wszelkiemi siłami strzedz się powinien.

II. *Przypuszczać za prawdziwe, co jeszcze nie jest udowodnione.* Szkoła nazywała to dawniéj *petycyją zasady*, co widocznie sprzeciwia się zdrowemu rozumowi, gdyż w każdém rozumowaniu to, co służy za dowód, powinno być jaśniejsze i bardziéj znane jak to, co chcemy dowieść.

Można jeszcze odnieść do tego rodzaju sofizmu, szukanie dowodu w zasadzie różnéj od tego, co jest przedmiotem dysputy, tym bardziéj kiedy wiemy, że zasada ta również nie jest uznaną przez naszego przeciwnika.

Nakoniec należą jeszcze do tego rodzaju sofizmu wszystkie rozumowania, w których dowodzi się rzeczy nieznanéj, za pomocą innéj równie a nawet więcéj nieznanéj lub też rzeczy niepewnéj, przez inną, która jest równą lub więcéj niepewną.

III. *Brać za przyczynę, co nie jest przyczyną.* Sofizmat ten znany jest pod mianem *non causa, pro causa.* Jest on bardzo powszechny pomiędzy ludźmi i można wpaść w niego z rozmaitych powodów, jak np. przez niewiadomość prawdziwych przyczyn rzeczy. Niektórzy dawniejsi filozofowie przypisywali wiele skutków fizycznych temu że natura nie cierpi próżni. Ciż sami filozofowie nauczali zwykle, że naczynia pełne pękają, kiedy woda zmarznie a to dla tego, że woda się ściska i zostawia próżnią, któréj natura nie znosi a przeci ż późniéj przekonano się, że naczynia te pękają właśnie z przeciwnego powodu, to jest, że woda przemieniona w lód zajmuje daleko więcéj miejsca, zkąd również pochodzi, że lód pływa na powierzchni wody.

Można odnieść do tego samego sofizmu rozumowanie, w którém używamy przyczyn oddalonych i niczego niedowodzących, dla dowiedzenia rzeczy lub nie dość jasnych z siebie samych lub fałszywych a przynajmniéj wątpliwych.

Inna przyczyna, doprowadzająca ludzi do tego sofizmu, płynie z próżności, która nam nie dozwala przyznać się do niewiadomości, wówczas bowiem wolimy wyszukiwać przyczyn imaginacyjnych rzeczy, o którą nas się pytają, niż wyznać, że nie znamy prawdziwéj.

Do tego to jeszcze rodzaju sofizmu trzeba odnieść to omamienie dość pospolite umysłu ludzkiego, które szkoła wyraża w tych słowach: *post hoc, ergo propter hoc.* Czyli ponieważ to nastąpiło po téj rzeczy, trzeba więc wnosić, że ta rzecz jest tego przyczyną. Podług takiego to rozumowania wywnioskowano, że jest jakaś gwiazda nazwana kanikułą, która spowodowywa nadzwyczajne gorąco podczas dni zwanych zwykle kanikularnemi.

IV. *Obliczenie niedokładne.* Nie ma błędu pod względem rozumowania, w któryby częściéj wpadały osoby biegłe, jak powyżéj nazwany, to jest, przez nieobjęcie wszystkich warunków, pod jakiemi rzecz jaka może istniéć lub zdarzyć się; zkąd wnioskują lekkomyślnie, iż rzecz ta nie jest, ponieważ nie istnieje w tym lub owym sposobie, chociaż ona może istniéć w wielu innych sposobach, których oni nie zauważyli.

V. *Sądzić o jakiéj rzeczy za pomocą tego, co się odnosi do niéj tylko przypadkowo.* Sofizmat ten nazwany jest w szkole *falacia accidentis* a powstaje wtedy, kiedy wyciągamy wniosek bezwzględny, prosty i bez żadnych zastrzeżeń z tego, co jest tylko przypadkowe. Tak czynią ludzie, którzy powstają przeciwko skutkom antimonium dla tego, że ono będąc źle zastosowane, szkodliwe wydaje następstwa; inni znów zarzucają wymowie wszystkie złe skutki, jakie wynikają z jéj nadużycia lub w medycynie błędy niektórych doktorów nieświadomych.

Spostrzegamy ważny przykład tego sofizmu w śmieszném rozumowaniu Epikurejczyków, którzy uczynili wniosek, że Bogowie muszą mieć kształt ludzki, gdyż pomiędzy wszystkiemi tworami tego świata, człowiek tylko jeden posiada rozum. *Bogowie*, mówili oni, *są szczęśliwi: nikt nie może być szczęśliwy bez cnoty: cnoty nie ma bez rozumu: a rozumu nie znajdujemy nigdzie, tylko pod kształtem ludzkim, trzeba więc przyznać, że bogowie mają kształt ludzki.* Aleź oni byli bardzo zaślepieni, kiedy nie poznali, że chociaż w człowieku substancyja duchowa, która myśli i rozumuje, połączona jest z ciałem ludzkiém, jednakże nie postać to ludzka czyni, że człowiek myśli i rozumuje, iż śmieszną byłoby rzeczą przypuścić, że rozum i myśl zależą od tego, iż istota jaka ma nos, usta, policzki, dwie ręce i dwie nogi. Byłoto więc sofizmem śmiesznym ze strony tych filozofów, kiedy wywnioskowali, że rozum musi być koniecznie połączony z kształtem ludzkim, dla tego iż w człowieku widzieli go połączonym z tymże kształtem.

VI. *Przechodzić od znaczenia oddzielonego do znaczenia złożonego lub od znaczenia złożonego do znaczenia dzielnego.* Pierwszy z tych sofizmów nazywa się *falacia compositionis*, drugi *falacia divisionis.*

Zrozumiemy to lepiéj na przykładach: Jezus Chrystus powiedział w Ewangielii, mówiąc o swoich cudach: ślepi widzą, chromi chodzą, głusi słyszą. To powinniśmy rozumiéć w znaczeniu oddzieloném a niejednocześnie połączoném, to jest w sensie podzielenia a nie w sensie złożenia, gdyż głusi nie słyszą, dopóki pozostają głuchemi, ani ślepi nie widzą, dopóki są ślepemi, lecz tu trzeba rozumiéć, iż ci, co byli ślepemi, przestali być niemi i to samo co do głuchych.

Znajdują się znów zdania, które o tyle właśnie są prawdziwemi, o ile je bierzemy w znaczeniu przeciwném, to jest w sensie złożonym. Na przykład kiedy Ś-ty Paweł mówi, że obmówcy, skąpcy nie wejdą do królestwa niebieskiego, gdyż przez to nie rozumie się, żeby żaden z tych, który ulegał tym występkom, nie mógł być zbawionym, tylko że ci, którzy w nich pozostaną, nie nawracając się do Boga, nie będą mieli udziału w królestwie niebieskiem.

VII. *Przechodzić od tego, co jest prawdziwém pod niejakim tylko względem, do tego co jest prawdziwém prosto i zupełnie.* To nazywają w języku szkoły *adicto secundum quit ad dictum simpliciter.* Oto przykład: Epikurejczycy dowodzili, że bogowie muszą mieć kształt ludzki, gdyż to jest kształt najpiękniejszy a wszystko co jest piękne, powinno znajdować się w bogu. Byłoto złe rozumowanie, gdyż kształt ludzki nie jest żadną piękno-

ścią bezwzględną, tylko w stosunku do innych ciał, będąc więc doskonałością pod pewnym względem a nie prostą i zupełną, nie idzie za tém bynajmniéj, żeby koniecznie była w Bogu jako zbiorze wszystkich doskonałości, gdyż w Nim są tylko doskonałości w znaczeniu prostém i zupełném, to jest takie, które nie zawierają w sobie żadnéj niedoskonałości.

VIII. *Nadużywać dwóznaczności wyraźnéj*, co może mieć miejsce w rozmaity sposób. Do tego rodzaju sofizmów można policzyć wszystkie syllogizmy, które są błędne przez to, że znajdują się w nich cztery wyrażenia; lub też że średnie jest w nich wzięte dwa razy w znaczeniu szczególném; albo jeszcze że jest wzięte w jednym sensie w pierwszém zdaniu a w inném w drugiém; albo nakoniec, że wyrażenia wniosku nie są wzięte w tém samém znaczeniu w premissach jak we wniosku: wątpliwość bowiem czyli dwóznaczność wyrazów nie ogranicza się do takich, na których się prawie pomylić nie można; ale rozumiemy to wszystko, co może zmienić sens słowa, mianowicie kiedy słuchający nas lub czytający nie mogą łatwo dostrzedz téj zmiany z powodu, że rozmaite rzeczy noszą niekiedy tę samę nazwę.

Ograniczymy się tutaj na przewidzeniu kilku przykładów téj dwóznaczności, która wprowadza niekiedy w błąd najprzebieglejszych ludzi. Taką jest np. ta dwóznaczność zachodząca w słowach, które wyrażają jaką całość a mogącą być wziętą, jużto zbiorowo w odniesieniu do wszystkich jéj części, jużto w sposób rozłożony do każdéj części. Tak to wyjaśnia się ten sofizmat stoików, którzy wywnioskowali, że świat jest zwierzęciem

obdarzoném rozumem: „gdyż, mówili oni, to co jest obdarzone rozumem, jest lepsze od tego, co rozumu nie posiada, a ponieważ nic nie znamy lepszego jak wszechświat, a więc on posiada rozum.“ Mniejsze zdanie tego argumentu jest fałszywe, gdyż oni przyznawali światu to, co przystoi tylko Bogu, to jest, że On jest taki, iż nie można pojąć nic lepszego i doskonalszego. Ale pozostając w zakresie stworzeń, lubo możemy powiedzieć, że nie ma nic lepszego jak świat, to jest jako powszechność wzięta zbiorowo wszystkich stworzeń, które Bóg stworzył, możemy co najwięcéj powiedzieć, że świat ma posiadanie rozumu ze względu na niektóre jego części, jak np. aniołowie i ludzie, a nie że całość jego jest zwierzęciem mającém rozum.

Równie byłoby złém rozumowaniem utrzymywać rzecz następującą: człowiek myśli, owóż człowiek jest złożony z ciała i duszy; więc ciało i dusza myślą. Mówimy, iż byłoby to fałszywém rozumowaniem, gdyż aby myśl mogła ożywiać całego człowieka, dosyć jest, że też myśl posiada jedna z jego części składowych, to jest dusza; nie wynika też z tego bynajmniéj, aby myślał drugą częścią, to jest ciałem.

IX. *Wyciągać wniosek ogólny z indukcyi błędnéj.* Nazywamy indukcyją w rozumowaniu przejście od zbadania wielu rzeczy szczególnych do prawdy ogólnéj. I tak np. kiedy się przekonaliśmy z poznania wielu mórz, że woda morska jest słoną i z poznania wielu rzek, że woda ich jest słodką, wywnioskowano prawdę ogólną, że woda morska jest słoną a rzeczna słodką. Wielokrotne doświadczenie ze złotem, że ono nie niknie w ogniu,

doprowadziło do wyrzeczenia tego o złocie w ogóle; że znów wszystkie ludy znane dotąd mówią, przyjęto więc za rzecz bardzo pewną, iż wszyscy ludzie mówią czyli używają dźwięków na wyrażenie swej myśli.

Tą nawet drogą zaczynają się wszelkie nasze poznania umysłowe, gdyż rzeczy szczególne przedstawiają nam się pierwéj niż powszechne. chociaż następnie powszechne służą do poznania szczególnych.

CZĘŚĆ DRUGA.

LOGIKA STOSOWANA.

O metodzie w ogólności i rozmaitych gatunkach metod.

1. UWAGI OGÓLNE.

Sposoby. jakich używamy dla dokładnego poznania prawdy, nazywają się metodami. Zbytecznąby więc było rzeczą dowodzić ich użyteczności. Postępując bez porządku, moglibyśmy nie trafić do celu. Kto rozpoczął jakie badanie. nie wiedząc, jak je ma prowadzić, wystawia się na konieczność ciągłego wracania. omijania celu, oraz może wyczerpać swoją działalność wśród poszukiwań bezpożytecznych a zapomnieć o okolicznościach, których pominięcie zmienia zupełnie charakter przedmiotu, nad którym on się zastanawia; nakoniec może jeszcze nie domyślając się tego opuścić największą część swojego

zadania. I na tém niedosyć, jeżeli przypadkiem odkryje prawdę, może on stracić całą korzyść tego odkrycia, gdyż prawda oparta na złych dowodach małego zwykle jest użytku w nauce. Zanim Galileusz udowodnił, że ziemia się obraca, wielu filozofów przypisywało ziemi obrót kulisty. Ale jakąż mogła mieć powagę i wartość ta zasada, kiedy ją opierali na powodach téj natury: słońce jest szlachetniejsze jak ziemia a spoczynek jest szlachetniejszy jak ruch, więc słońce musi być w spoczynku a ziemia się porusza. Lecz ze wszystkich ciał ruchomych ziemia jest najszlachetniejszą a ruch kulisty także jest najszlachetniejszym ze wszystkich ruchów a więc ziemia porusza się w sposobie kulistym. Jeżeli chcemy poznać ważność metod, porównajmy tylko postępy teraźniejsze chemii, z tém, czém ona była w średnich wiekach pod nazwą alchemii. W filozofii zaś chcąc rozważyć ważność dobréj metody, przypatrzmy się postępowaniu Kartezyusza i Leibnitza.

Od czasu jak umysł ludzki pracuje nad poznaniem prawdy, ileż to on już porzucił i wynalazł metod, ile zaprowadził w nich udoskonaleń! Każdy przynosi tu cząstkę swego doświadczenia; błędy uczą tyle co odkrycia, pogardzimyż więc tém dziedzictwem? Może największą korzyścią, jaką historyja przynosi, jest to wskazywanie dróg właściwych we wszystkiém.

Metody różnią się pomiędzy sobą z powodu przedmiotów, które badać chcemy i celu, jaki sobie zakładamy, innéj potrzeba metody do budowania umiejętności a innéj do jéj wykładu. Metoda, za pomocą któréj badamy naturę, różni się zupełnie od téj, gdzie wychodząc

z zasad pewnych, zdajemy sobie rachunek ze wszystkich własności liczb.

Pierwszą więc regułą metody i najważniejszą jest wybranie do każdych studyi, takiéj, która im jest właściwą.

Jedne nauki odnoszą się do istot, do pojawów rzeczywiście istniejących a których chcemy poznać naturę i prawa; inne do zasad, których zastosowania możliwe odkryć pragniemy. Ztąd pochodzi pierwsze rozróżnienie metod; umiejętności, które posiadają zasady i nie troszczą się o nic innego, jak tylko o dobre ich użycie, stanowią osobny oddział pod nazwą nauk dedukcyjnych czyli wywodniczych; przeciwnie umiejętności, które mają za cel główny poznać zasady, muszą koniecznie wybierać między temi dwoma drogami: albo przypuścić pewne zasady, które późniéj sprawdzać można w stosowaniu do rzeczywistości albo też badać rzeczywistość w nadziei, iż drogą indukcyi odkryjemy naturę zasad, które rządzą tą rzeczywistością. Pierwsza z tych dwóch metod nazywa się metodą *a priori* albo metodą budowania (de construction) albo jeszcze metodą hypotetyczną; druga metodą doświadczalną. Jest więc razem trzy metody: metoda dedukcyjna dla nauk, które posiadają gotowe zasady i szukają tylko ich wynikłości, jak np. geometryja; metoda hypotetyczna i metoda doświadczalna dla nauk, które zaczynają od faktów a dążą do poznania zasad. Nakoniec istnieją nauki mieszane, które albo odkrywają jaką zasadę, udowodniają ją, tworząc tysiączne jéj zastosowania i możnaby nawet powiedzieć, iż ile razy tylko zdołamy ustanowić jaką zasadę, daje ona natychmiast życie jakiéjś umiejętności wywodniczéj, czyto w taki

sposób, że ta sama nauka, która wykryła zasadę, zajmuje się jéj zastosowaniem czyli że ona powierza nauce niższéj, zasadę. którą zdobyła.

Metoda wywodnicza jest najniezawodniejszą i przekonamy się o tém łatwo, zgłębiając teoryją syllogizmu. Bakon oskarżył tę metodę o niepłodność; i niezaprzeczoną jest rzeczą, że kto posiada zasadę, posiada też domyślnie i jéj wynikłość. Aleź Bakon powinien był pamiętać, że bogactwo posiadane bezwiednie, zostaje bezużyteczne a zresztą i metoda wywodnicza może także. (pomimo jego zarzutu) być użytą jako sposób sprawdzenia. Jednakże chociaż użyteczność téj metody jest wielką i niezaprzeczoną w filozofii, użycie jéj jednak powinno następować po odkryciu zasad i w tym względzie Bakon miał słuszność, iż powstawal przeciwko metodom, które narzucając filozofii zasady uprzednio przyjęte, odbierały jéj charakter umiejętności pierwszéj i niszczyły samą jéj istotę, która zależy na niepodległości *).

Filozofija więc powinna budować za pomocą metody hypotetycznéj lub metody doświadczalnéj. Jakże wybierać między temi dwoma zasadami?

Metoda hypotetyczna ponętną jest i śmiałą, doświadczalna powolną i trudną a nawet nim ją poznamy, wydaje się zupełnie bezsilną. Pierwsza stawia naprzód-

*) Niepodległość ta jednak nie jest samowolą—widzieliśmy to w psychologii która nam podała prawa rozumu—a w teodycei zobaczymy, jak drogą tych praw, rozum dochodzi do istnienia Boga, zkąd wywiązuje się zależność, będąca najwyższą chwałą tego rozumu.
P. T.

prawdy, których druga poszukiwać będzie z wysileniem, może bezskutecznie. Ale zważmy tylko różnicę, jaka zachodzi między prawdą rzuconą bez dowodów i prawdą udowodnioną a pojmiemy łatwo przestrzeń, jaka przedziela metodę hypotetyczną od metody doświadczalnéj.

Nie wynika ztąd bynajmniéj. aby metoda tak zwana budowania czyli hypotetyczna, nie miała swego miejsca prawnego w umiejętnościach rozumowych, ani żebyśmy nią pogardzić mieli w filozofii. Potrzeba tylko również nie gardzić środkami, jakie nam przedstawia doświadczenie i nie mieszać hypotezy. (która pozostanie zawsze słabém przypuszczeniem lub nadzieją) z prawdą udowodnioną. Przyjąwszy to zastrzeżenie spekulacyja uprzednia czyli *a priori* może posłużyć do rozszerzenia widnokręgu umysłowego i do odgadnięcia naprzód wniosków, które nauka doświadczalna i mądrze drogą indukcyjną rozwijana, udowodni i uprawni następnie.

Zresztą umiejętności jak matematyka i logika nie mogą wychodzić z doświadczenia. powstają one z zasad naprzód przyjętych, dla tego też nie można ich nazwać umiejętnościami pierwotnemi. Lecz filozofija, która dostarcza tym naukom ich aksiomatów, naukom faktycznym przedmiotu, wszystkim zaś podaje reguły. wskazuje drogi i narzędzia, nie może pogardzać obserwacyją.

Wiktor Cousin poparł tę prawdę następującym ustępem. „Filozofija niemiecka, mówi on w przedmowie do drugiego wydania swoich *Fragmentów*, dążąc do odtworzenia w swoim układzie prawdziwego porządku rzeczy, zaczyna od istoty istot, czyli od bytu, ażeby następnie przejść wszystkie stopnie istnienia aż do człowieka i do

rozmaitych władz, jakiemi jest zaopatrzony; przychodzi więc do psychologii przez ontologiją, metafizykę i fizykę razem. Zaprawdę i ja także jestem przekonany, że w porządku powszechnym człowiek jest rezultatem, streszczeniem niejako tego wszystkiego, co go poprzedza i że zasada psychologii leży w istocie w ontologii. Ale jakże ja wiem o tém? Jakże się o tém dowiedziałem? Oto ztąd, że badając człowieka i zauważywszy w nim pewne pierwiastki, następnie spostrzegłem te same pierwiastki w naturze zewnętrznéj, w warunkach i kształtach odmiennych; oto jeszcze, że przechodząc od indukcyi do indukcyi, od rozumowania do rozumowania, zmuszony byłem połączyć te pierwiastki, to jest elementa człowieczeństwa i elementa natury z zasadą niewidzialną jednych i drugich. Ale nie zacząłem od téj zasady, nie złożyłem w nią uprzednio pewnéj potęgi, pewnych przedmiotów, bo cóżby mię do tego było doprowadziło? Nie indukcyja zaprawdę, bo nie znałem jeszcze ani człowieka, ani natury, byłbym więc tylko utworzył to, co w Niemczech nazywają budowaniem systematu a u nas hypotezą. Prawda ta, gdyby nawet była prawdziwą, nie mogłaby się jeszcze nazwać naukową. Dążąc do poznania, najpierwszym przedmiotem, na jaki uwaga moja pada koniecznie, jestem ja; moja istota jest narzędziem, za pomocą którego poznaję wszystko, potrzeba mi więc ocenić wartość tego narzędzia, zanim go użyję, inaczéj, właściwie mówiąc, nie wiedziałbym, ani co czynić, ani z jakiego prawa to czynię. Wprawdzie teraz wiem już, że mały świat ludzkości jest niejako odbiciem większego świata czyli wszechświata, ale przyszedłem do téj prawdy, rozważając

pierwéj świat człowieczy i zrozumiałem drugi za pomocą pierwszego. Dziś stoję na wysokości góry, zkąd odkrywa się oczom moim widnokrąg niezmierny, ale ja nie zapominam, że wyszedłem z głębi doliny ciemnéj i mogę jeszcze widziéć oraz pokazać drugim ścieżkę, która mnie doprowawadziła do miejsca, w którém jestem a czynię to właśnie, aby im pomódz i zachęcić ich do wznoszenia się jak ja, nie zaś żeby sądzili lub żebym ja miał utrzymywać, że spadłem tam z wysokości niebios. Jedném słowem chcę, żeby w wykładzie idei. zachowano tę samę drogę, jak w ich tworzeniu. Dla tego też więcéj sprzyjam analizie jak syntezie, gdyż ona odtwarza porządek inwencyi ludzkiéj, który jest porządkiem prawdziwym. Kiedy przeciwnie synteza, dążąc do odtworzenia porządku koniecznego rzeczy, może zabłąkać się w abstrakcyjach przypuszczalnych. Gdzieżbyśmy zaszli, gdyby szczęśliwém zdarzeniem czytając hypotetyczne systemata, człowiek sam nie sprawdzał w milczeniu, rzuconych twierdzeń za pomocą wiadomości, które nabył inną drogą; a mianowicie, gdybyśmy pozbawieni byli psychologii, téj nauki, któréj światło rozlewa się na wszystkie części filozofii a któréj prawda jest dla nas miarą prawdy systematu *).

*) W tym ostatnim ustępie autor najlepiéj wyjaśnia myśl swoją, nie trzeba bowiem sądzić, aby on dążył do rozproszenia nauk filozoficznych przez obserwacyją natury, jakiéj potrzebują nauki przyrodzone, to byłoby przeciwne stanowisku filozofa; jemu tylko idzie o punkt wyjścia psychologiczny, o tę całą część niejako obserwacyjną, którą wyłożyliśmy w psychologii a która stopniowo wznosi się do rozważania samego rozumu. Tam już jest kres obserwacyi, zrobiła ona wiele, bo

2. O OBSERWACYI I INDUKCYI.

Kiedy staramy się zgłębić myślą naszą jaki przedmiot, przechodzący jéj siłę, najpierwsza droga, jaka nam się przedstawia, jest podzielenie tego przedmiotu na pewną liczbę części, abyśmy go łatwiéj objąć mogli. Niekiedy podział ten jest rzeczywisty czyli wskazany rzeczywistością, kiedy całość składa się z części mogących być bezkarnie rozdzielonemi, zwykle jednak bywa fikcyjny i robi się sposobem abstrakcyi, ponieważ całość złożona jest z części, tak ściśle z sobą połączonych i tak koniecznych jednych drugim, iż niepodobnaby ich rozdzielić bez zniszczenia. W pierwszym przypadku a nawet w drugim niekiedy, podział wskazany jest przez samą naturę rzeczy; ale zdarza się, iż musimy czynić podział zupełnie samowolny a wtedy trzeba czuwać starannie: 1° aby nie podzielić ani nadto, ani zamało, ale w sposób najdogodniejszy, to jest, aby każda część mogła być łatwo objętą naszym umysłem; 2° aby wytrwać w tym podziale raz przyjętym, z taką ścisłością, jak gdyby on był oparty na cechach istotnych przedmiotu, który badamy. Drugie to prawidło jest konieczne dla uniknienia strat czasu, jakie spowodowałyby niepewność i wahanie. Kartezjusz warunek ten policzył do liczby zasad swéj metody.

wszak same zasady niezmienne i prawa tegoż rozumu, odkryły się w skutek rozważania go... Ale daléj myśliciel może już iść za wskazaniem tych praw, chociaż nigdy pogardzać nie powinien innemi nabytkami wiedzy ludzkiéj. P. T.

Działanie, za pomocą którego dzielimy przedmiot na pewną liczbę części, nazywa się analizą. Analizę wykonywamy zawsze, dążąc do syntezy czyli że rozskłada się tylko w zamiarze odbudowania. Oto zegarek, chcę poznać jego mechanizm, czyż dosyć mi będzie w tym celu rozważać go przez pewien przeciąg czasu? Rozważanie to niczegoby mnie nie nauczyło, gdybym nie rozebrał zegarka i nie zbadał sztuczka po sztuczce. Oto analiza czyli rozbiór. Ale cóż daléj uczynię z temi szczegółkami? Chciałem poznać każdą cząstkę dla tego właśnie, żeby rozróżnić ich stosunek pomiędzy sobą i z całością. W tym więc celu składam znów to, com rozebrał i odtwarzam zegarek, który teraz znam już gruntownie. Oto synteza Ta ostatnia potrzebuje za podstawę analizy, ale analiza staje się jedynie pożyteczną, pod warunkiem dojścia do syntezy.

Albo synteza zawiera to tylko, co było w analizie a wówczas jest jedynie streszczeniem faktów zaobserwowanych czyli klassyfikacyją lub też, nie ograniczając się na przedstawieniu faktów w wyrazach ogólniejszych, dosięga do ich praw za pomocą indukcyi. Ta synteza wyższa jest niezbędném uzupełnieniem wszelkiéj nauki, która chce być płodną. Skoro synteza została wykonaną, dedukcyja czyli wywodniczość miesza się do działania, aby sprawdzić lub zastosować syntezę.

Filozofowie, którzy w ostatnim wieku i na początku teraźniejszego, tak bardzo wynieśli metodę doświadczalną, ograniczali ją wyłącznie na analizie i na tym rodzaju syntezy, która nie przechodzi treści rozbioru. My dzisiaj, stosownie do rozciągłości i znaczenia, w jakiém

bierzemy wyraz doświadczenie, powiemy, że albo metoda doświadczalna powinna obejmować indukcyją lub też, że do tamtéj potrzeba koniecznie dodać to wszystko, czém indukcyja może zbogacić *).

Narzędziami rozbioru są: dostrzeganie i doświadczalność. Synteza używa określenia i klassyfikacyi; jeżeli się wznosi wyżéj, czyni to za pomocą indukcyi, jeżeli dąży ku zastosowaniu, ucieka się do dedukcyi. Zajmiemy się kolejno rozważaniem prawideł tych różnych działań a naprzód opowiemy prawidła obserwacyi, to jest reguły metody doświadczalnéj.

Obserwacyja spełnia się przez skierowanie bezpośrednie naszych władz empirycznych na przedmiot, który chcemy poznać, kiedy już pierwéj podzieliliśmy go na tyle części, ile potrzeba było. Mamy dwie części empiryczne czyli postrzegające: samowiedzę i percepcyją zewnętrzną.

Ważną jest bardzo rzeczą unikać pomieszania przedmiotów, odpowiadających dwóm tym władzom; czego samowiedza dosięgnie, to usuwa się z poza zakresu percepcyi zewnętrznéj. Fizyka, fizjologija i psychologija są to trzy światy różne, ale człowiek należy jednocześnie do tych trzech światów i jeżeli nie będziemy ostróżni, jeżeli nie oznaczymy ze ścisłością, gdzie jeden się kończy a drugi zaczyna, możemy popaść w błąd np. szukania w prawach, fizyki przyczyny wstrząśnienia nerwowego, przez które mózg zostaje w stosunku z organem; albo też w błąd ważniejszy jeszcze, szukania w kształcie i naturze

*) Polecamy rozwadze myślących czytelników tę ważną uwagę, jest ona bowiem tarczą od rozpraszającego empiryzmu. P. T.

materyi, stanowiącéj mózg nasz, istoty naszych namiętności, naszéj idei i naszéj woli. Najpierwszą więc zasadą obserwacyi jest, żeby obserwować każdy porządek fenomenów, jedynie za pomocą władzy przeznaczonéj do ich rozpoznania; drugą zaś stanowi to, aby oznaczyć wyraźnie punkt, na którym kończy się działanie samowiedzy a rozpoczyna działanie zmysłów.

Niemniéj ważném prawidłem jest badanie długie i staranne, aby mićć pewność, że nie ulegamy pozorowi, sądząc o ogólnym stanie fenomenu z chwili, kiedy go obserwujemy. Któż nie wie, że pierwsze wrażenie bywa często ułudne i że niekiedy to, co długo usuwało się przed naszym wzrokiem, zdobyte nakoniec bywa wytrwałem dopatrywaniem. Stanowi to, że tak powiedzićć można, jedną z tajemnic naszéj intelligencyi i powtarza się bardzo często w jéj działaniach. Któż nie doznał takiego wypadku, komuż nie zdarzyło się szukać długo jakiejś myśli, a potem znaleźć ją nagle, jakby w skutek natchnienia, podczas kiedy ani w przeświadczeniu naszém, ani w pamięci źródła jéj nie znajdujemy? Niekiedy patrzymy lata na znakomite jakie dzieło, nie dostrzegając, nie domyślając się żadnych jego zalet; nagle, bez powodów znanych nam, zalety te przedstawiają się naszéj uwadze i odtąd widzićć je zawsze będziemy, kiedy tylko oczy nasze zwrócą się na ten przedmiot. Innym znów razem usiłujemy zbadać pewne udowodnienie; kilka razy je odczytawszy, znajdziemy w tych powtórzeniach jakby nowy ich komentarz. Zkądże to pochodzi? Oto bo umysł ma swoje szczególne chwile jasności, bo uwaga niezawsze w nas jest równą. Są to prawdy znane każdemu, są to

przepisy przyjęte zgodnie przez wszystkich a jednak zaniedbywane zbyt często w praktyce. Wszakże, zasługują one na gruntowne rozważenie i trzeba tak ich ważność ocenić, żeby nam nigdy z pamięci nie wychodziły. Obserwacyja odgrywa niezmiernie ważną rolę w naukach i również w filozofii; nie powinniśmy żałować ani czasu, ani starań, aby była dokładną. Niekiedy jeden błąd popełniony w obserwacyi, niszczy cały gmach systematu.

Można jeszcze położyć czwarty przepis zasadzający się na studjowaniu tego samego przedmiotu w różnych okolicznościach, aby nie policzyć do cech jego niezmiennych. tych modyfikacyi, które zrządziła w nim obecna chwila.

Nakoniec równie, jak mogą się znaleźć w fakcie takie chwilowe znamiona i to również jest rzeczą niezaprzeczoną, że my sami, obserwujący, zależymy od okoliczności. Niezawsze widzę, czuję i sądzę jednakowo. Kiedy jestem chory, zdrażniony, zdarza się że potępiam to, co pochwalałbym w innym czasie. Jak nie wypada rozważać przedmiotu topliwego pod działaniem wielkiego gorąca, tak również nie powinienem wybierać do obserwacyi chwil, w których wzruszony jestem jaką namiętnością. Czasami, można by powiedzieć, iż przynoszę we wzroku moim jakąś barwę, którą udzielam wszystkiemu, co widzę. Podobnież dzieje się z moim umysłem. Oto przykład téj prawdy, bardzo prosty, znany i zarazem dowodzący; robię dodawanie długiego szeregu liczb i spostrzegam, żem się omylił, że popełniłem błąd ważny; zaczynam nanowo dwadzieścia razy i zawsze ten sam błąd się powtarza: ale niech odłożę tę robotę, w kwadrans później trudno mi będzie pojąć, jakim sposobem mogłem się mylić. Ażeby przejść

do rzeczy bliżéj nas obchodzących, uważmy, czy może być coś jaśniejszego i prostszego jak objawy naszéj samowiedzy a jednakże istniejeż co bardziéj arbitralnego i mniéj zgadzającego się z obserwacyją jak systemat Kondillaka. który myśl nazywa sensacyją przetworzoną? Wszakże jeżeli przejmiemy się tym systematem, wszelkie rozpatrywanie się w nas, posłuży nam tylko do umocnienia się w tém mniemaniu, tak iż zdawać nam się będzie, że jesteśmy świadkami tych przemian sensacyi. Do doskonałego obserwowania, potrzeba wyzwolić się od wszelkiego przesądu, od wszelkich wpływów przypadkowych; trzeba się zapewnić, że równie obserwujący jak przedmiot obserwowany, znajdują się w swym stanie normalnym; a do tego znów potrzebne jest powtarzanie obserwacyi w rozmaitych okolicznościach.

Niekiedy, nie czekając rzeczywistego faktu, tworzymy go sobie sztucznie dla obserwowania, wówczas jestto raczéj doświadczanie czyli experimentacyja. Działanie to. używane zwykle w naukach fizycznych, jest pod tym względem korzystne, iż dozwala mnożyć obserwacyje i odbywać je porządnie; lubo ma niekiedy przeciw sobie tę niekorzyść, iż czasami zmienia naturę fenomenów. Są bowiem takie pojawy, które się nie dadzą odtworzyć a jeżeli je powtórzymy, przedstawiają się zupełnie inaczéj jak w naturze. Co się tycze faktów samowiedzy, tych niepodobna sztucznie odtwarzać. Już samo objęcie obserwacyją wrażenia, zagraża jego zniszczeniem lub zmienieniem. Jedynym tu ratunkiem jest wprawa w tego rodzaju obserwacyje. Skoro tylko zapoznamy się z na-

szą samowiedzą, znajdziemy tam obszerne pole dla dostrzeżeń, nie potrzebując uciekać się do doświadczeń.

Nie trzeba jednak zapominać w téj pracy, że badając tak fenomena wewnętrzne z wytrwaniem, nie idzie nam o same te pojawy, są one bowiem przemijającemi zjawiskami i dla tego nie stanowią prawdziwego przedmiotu nauki. My badamy fenomena dla poznania praw; ale jakże sama nauka pojawów nabyta przez obserwacyją i doświadczenie, może posłużyć do odkrycia praw. To, właśnie teraz chcemy wytłomaczyć. Widoczną jest rzeczą, że tu nie idzie nam o pojęcia metafizyczne o naturze praw, ani też o ich stosunki pomiędzy sobą i z pierwszém prawem, od którego pochodzą; nam chodzi tylko tutaj o odkrycie i o udowodnienie praw rozmaitych, jakim ulegają jednostki i fenomena podług swojego gatunku. Jeżeli jednak zajmujemy się kształtem szczególnym właściwym każdemu prawu a nie idzie nam o rzeczywistość i naturę praw, jako praw, powinniśmy przynajmniéj wyszczególnić cechy idei prawa, jak ona istnieje w umyśle ludzkim przed wszelką teoryją o obecności praw w intelligencyi Boskiéj i o ich stosunku z naturą. Owóż; my pojmujemy prawo, jako konieczność narzuconą wszelkiéj istocie i wszelkiemu fenomenowi, w skutek któréj one muszą się rozwijać podług swojego gatunku oraz w pewnym sposobie porządnym i jednostajnym. Zkąd zaś pochodzi ta konieczność, gdzie pierwotnie istnieje prawo, są to zadania, których podejmuje się metafizyka; jakie są rozmaite prawa, które rządzą światem, zadanie to należy do nauk obserwacyjnych, ale że istnieją prawa czyli zasady stałe i niezmienne, którym poddany jest wszechświat, to nie ulega dla nas żadnéj wątpliwości; jestto fakt, który stwierdzamy a o którego rzeczywistości jesteśmy najzupełniéj przekonani. Wprawdzie, dopóki nie mamy pojęcia jakiego fenomenu, nie mamy też pojęcia prawa, ale skoro tylko widok zmienności i mnogości rzeczy uderzy nasz umysł, wówczas zaraz powstaje w nas pojęcie jedności i jednostajności. I nie potrzeba nam nawet stwierdzać téj jedności, aby przekonanie nasze o istnieniu było silne; twierdzimy to przed wszelkiém doświadczeniem. A nawet można powiedziéć, iż właśnie dla tego, że jesteśmy pewni, iż istnieją prawa, robimy doświadczenia, zajmujemy się obserwacyją. Trzeba więc rozróżnić tu trzy rzeczy: 1° wiarę naturalną czyli przyrodzoną w istnienie praw natury; 2° poszukiwanie za pomocą indukcyi i obserwacyi rozmaitych praw, które istnieją w naturze; 3° badania metafizyczne o istocie praw, i o ich stosunku z Bogiem i światem.

Tę naturalną wiarę umysłu ludzkiego, poprzedzającą wszelkie wnioskowanie, wyrażają mówiąc, iż wierzymy w stałość praw natury, w skutek naszéj umysłowéj organizacyi. Wyrażenie to jednak jest niewłaściwe, gdyż samo pojęcie prawa, obejmuje w sobie pojęcie stałości i trzebaby raczéj powiedziéć tylko, chcąc mówić dokładnie, że wierzymy w istnienie praw. Ale w istocie wiara ta jest bardzo rzeczywistą; i nie wynika bynajmniéj z wyobrażeń nabytych przez wychowanie, lecz raczéj poprzedza wszelką instrukcyją i wszelkie myślenie naukowe; objawia się ona w nas potężnie, od pierwszéj chwili, w któréj zaczynamy używać myśli naszéj. I nie

ma takiéj epoki w naszém życiu, sięgając najdalszego dzieciństwa, w któréjbyśmy potrzebowali udowodnień, że natura podlega pewnym prawom; nie wątpimy także nigdy, iż to nasze przekonanie podzielają wszyscy inni ludzie; a te prawa, o których istnieniu tak jesteśmy przekonani, wydaje nam się również, jako mające trwać nieskończenie i jako powtarzające się we wszelkich miejscach i wszelkich czasach i względem wszystkich jednostek i wszelkich fenomenów tego samego gatunku.

Wiara ta w istnienie praw natury ma ścisły związek z zasadą filozoficzną powodów dostatecznych, która sama znów niczém innem nie jest, jak wynikłością zasady przyczynności. Cokolwiek głębsze zastanawianie, wystarczy nam do przekonania się o tym stosunku, abyśmy tylko pierwéj posiadali dokładne wyobrażenie tego, co nazywają *pierwszemi zasadami.*

Trzeba to dobrze zrozumieć, że wiara w istnienie praw natury jest zupełnie czém innem, jak wiara w istnienie tego lub owego prawa oznaczonego. Owszem dla tego właśnie, że posiadamy tę zasadę ogólną, czujemy potrzebę i mamy zdolność oznaczania kształtów praw szczególnych. Wiara w istnienie praw jest przyrodzoną, poznanie praw szczególnych nabywa się. Nie trzeba więc sądzić, iż kiedy badamy jaki fenomen dla poznania jego prawa, wyprowadzamy prawo z fenomenu czyli konieczność z przypadkowości, większe z mniejszego. Nic bynajmniéj, przed wszelkiém badaniem pojawów, wiedzieliśmy iż one podlegają prawom a badanie to fenomenu oświeca nas tylko co do kształtu tego lub owego prawa, nic zaś co do jego istnienia.

Owóż widoczną jest rzeczą, że ponieważ prawo jest powszechne i wspólne wszystkim pojawom, dla znalezienia więc szczególnego kształtu prawa, potrzebujemy uciec się do uogólnienia; i to także jest jasne, że uogólnienie odnosząc się jedynie do faktów zaobserwowanych, nie wystarcza nam do poznania prawa, które, jak to pokazuje samo jego określenie, ma stosować się do wszystkich faktów tego samego gatunku teraźniejszych i przyszłych. Jednakże ponieważ właśnie prawo ustanawia pomiędzy wszystkiemi fenomenami tego samego określenia jednostajność, jaką uznajemy w tych, któreśmy obserwacyją poznali, kiedy więc uogólnienie obejmie dość znaczną liczbę faktów, nie jestże widoczną rzeczą, iż prawo przestanie być prawem, skoro pomimo jednostajności tych pojawów dostrzeżemy, że w podobnych okolicznościach fenomena takie same pojawiają się innym sposobem. Samo pojęcie przyrodzone, jakie mamy o istocie prawa a które nas przekonywa, że obserwacyje uogólnione nie stanowią prawa, samo, mówię, to pojęcie prowadzi jednocześnie do objęcia tém uogólnieniem fenomenów nieobserwowanych a ta powszechność przypisywana z tego powodu ogólnym rezultatom pewnéj liczby obserwacyi szczególnych, stanowi to, co nazywają indukcyją.

Zastosujmy te zasady do przykładu. Ponieważ wiem w ogóle, że wszystkie fenomena natury ulegają prawom, jestem więc przekonany przed wszelkiém doświadczeniem, że spadanie ciał, ulega także pewnemu prawu. Zaczynam więc robić doświadczenie, ale gdybym nawet życie całe poświęcił na to, doświadczenia te nie przeszłyby pewnéj, dość ograniczonéj liczby. Skoro je uczyniłem, idąc za

wskazaniem metody experymentalnéj, odrzucam wszystko, co odnosiło się do okoliczności przypadkowych i wyrażam formułą ogólną kształt najjednostajniejszy pojawów zaobserwowanych. W pierwszéj chwili czémże jest ta formuła? Oto wyrazem ogólnym faktów obserwowanych i niczém więcéj, jeżeli nic nie wpłynie na zmodyfikowania rozciągłości téj formuły, wówczas nie przechodzi ona zakresu spełnionych przezemnie doświadczeń a jeżeli jaki fenomen tego samego gatunku przedstawi się oczom moim, ja nie będę mógł wnioskować z moich poprzednich obserwacyi, w jaki sposób on się spełnia. Formuła więc ograniczona do faktów ściśle mi znanych, nie jest wyrazem prawa, gdyż prawo jest powszechne. Ale jeżeli zastanowię się właśnie nad tą powszechnością konieczną prawa. wnoszę z niéj, że to co się okazuje prawdziwém w faktach zaobserwowanych, musi również być prawdziwém we wszystkich innych, jeżeli tylko prawo nie ulegnie gdzie modyfikacyi, to jest, jeżeli się nie przemieni w inne. Wolno mi wi c przejść prawnie od formuły, która tylko była wyrazem faktów zaobserwowanych, do téj saméj formuły, przemienionéj w prawo, wszystkich faktów obecnych i przyszłych tego samego gatunku.

Jestto właśnie metoda, którą Bakon zalecał pod nazwą badania czyli *interpretacyi natury* a którą stawia zwycięzko przeciw metodzie hypotetycznéj albo metodzie uprzedniczéj (d'anticipation), która pogardza obserwacyją faktów i przypuszcza naprzód prawa zamiast pracować poprzednio nad ich odkryciem *).

*) Patrz nowy Organum tom II Bakona.

Całe działanie indukcyi można opisać w następujący sposób.

Zasada indukcyi. Natura rządzona jest prawami albo raczéj chcąc się wyrazić jaśniéj, to co zawsze działo się pewnym sposobem w jakim oznaczonym gatunku rzeczy, dziać się będzie zawsze tymże samym sposobem w tymże samym gatunku, aby tylko okoliczności były również też same.

Doświadczenie dokonane. Owóż ile razy tylko przypatrywałem się spadaniu ciał ciężkich, spadanie to odbywało się w pewnym oznaczonym sposobie.

Wniosek. A więc wszystkie podobne fenomena pojawiają się i pojawiać się będą zawsze tymże samym sposobem.

Tak wyrażony proces indukcyi przedstawia się jako prawdziwy syllogizm, ulegający zwykłym prawidłom syllogizmu a który sądzić można podług reguł, jakie niebawem wyłożymy w tymże samym rozdziale, traktując o rozumowaniu dedukcyjném czyli wywodniczém. Jednakże syllogizm indukcyjny odróżnia się od syllogizmu dedukcyjnego trzema cechami następującemi, których znaczenie jest przeważne:

1° Podstawą syllogizmu indukcyjnego jest zawsze wiara w istnienie praw natury, kiedy przeciwnie zwyczajny syllogizm opiera się już na téj, już na innéj zasadzie.

2° Syllogizm indukcyjny używa uogólnienia, odnoszącego się do *kilku* tylko faktów, aby następnie dowieść, że zasada wyrażona przez to uogólnienie, stosuje się do *wszystkich* faktów tego samego gatunku. Przechodzi on więc od *kilku* do *wszystkich* i wywnioskowywa z mniej-

szego o *większém*, co w wszelkim innym rodzaju rozumowania byłoby błędném.

3° Wniosek tego syllogizmu nie ma nigdy widoczności bezwzględnéj czyli zupełnéj, jakkolwiek bowiem chcielibyśmy urozmaicić okoliczności towarzyszące faktowi i powtarzać bez końca tenże sam fakt, zawsze pozostanie nam obawa, żeśmy niedość wytrwali w doświadczeniach i niedość je licznie pomnożyli a w skutek tego, żeśmy mogli wziąść wyjątek za zasadę, przypadkowość za powszechność.

Indukcyja wtedy tylko mogłaby się stać nieomylną, gdyby można oznaczyć, jaka ilość doświadczeń jest potrzebna dla upoważnienia umysłu w przekonaniu, iż może twierdzić za pomocą indukcyi o *wszystkich* z tego, co poznał przez obserwacyją o *kilku*. Ale właśnie takie prawidło powstać nie może z powodu, iż prawie we wszystkich wypadkach, cała ilość potrzebnych fenomenów jest nieznana czyli nieoznaczona. Można tylko zalecać w sposobie ogólnym, żebyśmy się strzegli pośpiechu, żebyśmy zwalczali w sobie naturalną skłonność rychłego wnioskowania czyli indukcyi i żebyśmy nie zaprzestawali doświadczeń, dopóki nie uczujemy w umyśle przekonania tak zupełnego, iż go już żadne nowe doświadczenie zwiększyć nie może.

Prawidła określenia i szeregowania.

Gdy w skutku rozpatrzenia się w przedmiocie, analiza zostanie dokonaną, potrzeba jeszcze wyrazić wynikłości najprostsze i najbardziéj bezpośrednie, rozdzielając na pewną liczbę szeregów przedmioty, które rozważano; lub zostosowywając za pomocą indukcyi do wszystkich faktów tego samego gatunku, prawa, które udowodniono w jednostkach lub w pojawach poddanych pod rozbiór. Te dwa działania, zależące zarówno na odnoszeniu się do pierwszych zasad, do widoku całości i do teoryi ogólnych, należą do téj części metody, którą nazwaliśmy syntezą i któréj nie można, jak to już wykazaliśmy ani zbudować, jeżeli nie poprzedzimy jéj dokładnym rozbiorem, ani usunąć, nie uczyniwszy rozbioru zbytecznym.

Abstrakcyja więc, uogólnianie, określanie, oto są działania, które poprzedzają klassyfikacyją; jakoż jeżeli chcę zaprowadzić pewien porządek w uwagach, jakie poczyniłem, powinienem naprzód porównać je między sobą, połączyć według głównych podobieństw i wyrazić ich istotę z całą dokładnością, do jakiéj będę zdolny. Wie-

my już, co to jest abstrakcyja i uogólnienie, abstrakcyja bowiem i uogólnianie są to działania umysłowe, nad któremi zastanawialiśmy się przy wykładzie psychologii; ale tu jeszcze musimy zastanowić się cokolwiek nad użytkiem i prawidłami określenia.

Jeżeli bowiem definicyja ważną jest w naukach doświadczalnych, to ważność ta powiększa się jeszcze w naukach czysto rozumowanych, które naprzód kładą określenia i pewniki, odnosząc do nich następnie całe rozwinięcie. Określenie jest dwojakie: wyrazu i rzeczy. Odbywa się ono za pomocą blizkiego rodzaju i blizkiéj różnicy. Każe więc przypuszczać uprzednio uogólnienie a zarazem staje się narzędziem klassyfikacyi.

Trzy są niezbędne warunki dobréj definicyi, powinna być powszechną, właściwą i jasną.

1° Trzeba, żeby definicyja była powszechną, to jest, żeby ogarnęła całość określania i dla tego może owe pospolite określenie *czasu*, że on to jest miarą ruchu, nie zdaje się właściwe, bo jest wielkie podobieństwo, że czas zarówno mierzy spoczynek jak ruch, ponieważ zarówno mówimy, że rzecz pewna była tak długo w spoczynku, jak mówimy, że była tak długo w ruchu; tak dalece, iż rzecby można, że czas nie jest czém innem, jak trwaniem stworzenia w jakimkolwiek jego stanie.

2° Trzeba, żeby definicyja była właściwą, to jest, żeby stosowała się tylko do téj rzeczy, którą określamy.

3° Trzeba, żeby definicyja była jasną, to jest, żeby nam posłużyła do powzięcia wyobrażenia czystszego i wyraźniejszego o rzeczy, którą się określa i żeby nam dozwoliła, o ile to być może zrozumiéć jéj przyrodę

tak, ażebyśmy mogli zdać sobie sprawę z jéj głównych własności.

Co do określenia wyrazów takiego jak je grammatycy pojmują (inny rodzaj definicyi wyrazów) ono ma wielkie znaczenie przy roztrząsaniu jakiéj doktryny. Przez dobre określenie, nietylko rozumowanie staje się dokładniéjszém i jaśniejszém, ale nadto zapobiega się nieporozumieniu, w które wpaśćby można, gdyby osoba mówiąca używała wyrazów w inném od tego znaczeniu, w jakiémby je słuchacz pojmował. Często mylimy się sami, gdy wyraz jest dwuznaczny, biorąc go w ciągu rozumowania w rozmaitych jego znaczeniach. Nic nie dopomaga skuteczniéj do postępu jakiéj nauki, jak dobrze wyrobiony język, nic zaś tak rozwoju jéj nie opóźnia, jak dwuznaczność i niedokładność w wyrażeniach.

Klassyfikować—jestto umieszczać jednostki pod pewne rodzaje a następnie też rodzaje pod kategoryje ogólniejsze, tak ażeby między niemi ustanowić pewien regularny porządek. Na przykład, jeżeli idzie o ułożenie książek w bibliotece, można je rozdzielić naprzód na historyczne i filozoficzne, historyję na starożytną i nowożytną, starożytną zaś historyję podług rozmaitych narodów; a nawet rozróżnia się dzieje ogólne, szczególne i pamiętniki. Tak samo można zastosować do innych przedmiotów a całość tych działów i poddziałów, jest właśnie tém, co nazywają klassyfikacyją. Pożytek dobrego uszeregowania tak jest widoczny, że nawet wykazywać go byłoby zbytecznem.

Cała trudność zależy na wyborze dobréj podstawy w téj czynności. Jeżeli zmieniać będziemy zasady, całość

układu, nie będzie miała porządku; szeregi wówczas będą nie zależéć jedne od drugich a stosunki ich łączące zaledwie dostrzedz będzie można. Jeżeli weźmiemy za zasadę szeregowania jakąś cechę wybitniejszą, to wówczas cecha ta nabierze znaczenia przesadzonego i wskutek tego wypadnie rozdzielać rzeczy, które zdrowy royum i oczywistość jednoczyć muszą koniecznie a przeciwnie łączyć te, które z natury swéj są oddzielne. Jeżeli znów postaramy się wyszukać jaką cechę powierzchowną, bardzo widoczną, lękać się potrzeba, ażeby dla przedmiotów odróżniających się w tym szeregu, zasada nie okazała się niedostateczną. Nakoniec trzeba także unikać zbyt nierównych podziałów, to jest, mieszcząc wszystkie jednostki w jednéj klassie a niektóre tylko w drugiéj.

Oto są prawidła, których należy się trzymać: 1° naprzód klassyfikacyja powinna być oparta na jednéj zasadzie albo na zasadach odpowiednich; 2° cecha, jaką się wybiera na zasadę klassyfikacyi, powinna być stałą a nieprzechodnią lub przypadkową, która znikając ubezowocniłaby pracę klassyfikacyi; 3° potrzeba o ile możności wybierać cechy wynikające z natury saméj szeregowanych przedmiotów, bez tego bowiem, klassyfikacyja zdaje się próżną i urojoną; zdarza się jednakże, że niektóre przedmioty nie dostarczają żadnéj cechy, która mogłaby służyć za zasadę i natenczas trzeba się uciekać do zasady dowolnéj, która powinna być o ile można prostą i zachowaną niezmiennie w całym układzie systematu; 4° trzeba dać pierwszeństwo nad innymi, jeżeli to być może, cechom wydatnym i łatwym do rozpoznania, jeżeli tylko cecha ta widocznie i niezaprzeczenie należy do wszystkich jednostek tego szeregu. Jeżeli idzie na przykład o rozróżnienie zwierząt od roślin, różnica, która uderza widocznie, jest ta, że zwierzęta posiadają zdolność dobrowolną przenoszenia się z miejsca na miejsce, kiedy przeciwnie rośliny przywiązane są do ziemi; jednakże znajdują się takie twory na krańcach tych dwóch szeregów, w których różnica ta znikać się zdaje tak iż niepodobna byłoby powiedzieć, opierając się na téj zasadzie, czy one mają należéć do roślin, czy do zwierząt; 5° nakoniec klassyfikacyja powinna być wykonana w taki sposób, ażeby klassy mniéj więcéj równe były; gdybyśmy na przykład z jednéj strony pomieścili całą Francyją a z drugiéj jednę tylko gminę, podział ten dziwny, zniszczyłby wszelki pożytek, jaki wynika z klassyfikacyi. Ostatnie to jednak prawidło nie jest tak bezwarunkowe, żeby go nie można poświęcić ważnemu względowi podzielenia klass podług zasady, odnoszącéj się do różnic istotnych i znaczących. Regularność uszeregowania pomnaża jego piękność i użytek, ale przedewszystkiém musi być opartą na istocie rzeczy; regularność bowiem o tyle tylko ma wartości, o ile nie jest przeciwna naturze i prawdopodobieństwu.

O dedukcyi i hypotezie.

Dedukcyja służy do spożytkowania wiadomości nabytych przez obserwacyją i indukcyją lub też do utworzenia umiejętności aprioristycznéj, to jest bez pomocy doświadczenia *).

Niektóre nauki używają wyłącznie dedukcyi, jak np. geometryja i logika umiejętna, inne jak filozofija pierwotna używają tylko metody dedukcyjnéj aby sprawdzić, rozszerzyć i zastosować swoje zasady. Arystoteles, który nakreślił w swojém *Organon* prawidła syllogizmu, chciał raczéj wskazać prawa zasadnicze jednéj z władz naszych niż utworzyć stanowczą metodę. Średnie wieki jednakże zrozumiały jego dzieło w przeciwnym sensie i ztąd wyłączność metody syllogistycznéj. Reakcyja, jaką spowodował Bakon i Kartezjusz, wykazując konieczność podstawy doświadczalnéj nawet dla filozofii, wpłynęła na usunięcie dedukcyi do środków drugiego rzędu i odtąd nauka prawideł właściwych temu działaniu, czyli temu

*) Patrz powyżéj część I roz: III § 3.

procesowi umysłu, zajęła daleko mniejsze miejsce w studyjach szkólnych *).

Jednakże wypada nam tym staranniéj śledzić naturę dedukcyi, że ona jest narzędziem wyłącznem umiejętności apriorystycznéj i że chociaż nie ma panowania udzielnego w filozofii jak w średnich wiekach, odgrywa w niéj jednak rolę przeważną.

Jakoż w istocie: 1° dedukcyja jest naszym jedynym przewodnikiem w licznych zagadnieniach filozoficznych, których obserwacyja okazuje się niepodobną lub koniecznie niedostateczną; 2° dedukcyja służy do sprawdzania teoryi i zasad wyciągniętych z doświadczenia; 3° ona udowodnia je; 4° jakkolwiek sądzićby można, że podług saméj natury dedukcyi, ponieważ główne zdanie obejmuje już w sobie wniosek, posiadacz więc głównego zdania posiada już zarazem i wniosek; pomimo tego, mówię pospolitego twierdzenia, zdarza się często, że ten wniosok uderza nas jak prawdziwe odkrycie. Możemy się o tém przekonać, porównywając dedukcyję do rozbioru. Czyż analiza nie bywa zawsze poprzedzaną pewną niewyraźną syntezą a przecież czyż ta okoliczność czyni rozbiór bezpożytecznym i niepłodnym? Otóż to samo można powiedzieć o dedukcyi. Chociaż posiadamy zasadę, niekoniecznie jeszcze posiadamy jéj wynikłość, tylko środek niezawodny do odkrycia téj ostatniéj.

*). Jednakże nie można mieszać dwóch tych reakcyi w filozofii. Kartezjańska była nieporównanie dobroczynniejsza a ograniczając się na zaobserwowaniu pierwszych zasad czyli prawd niezmiennych i koniecznych, Kartezjusz dowiódł prawdziwéj wyższości filozoficznéj.

Jakichże zasad powinniśmy się trzymać, chcąc dobrze rozumować? Najlepszém prawidłem bezwątpienia jest to, które ustanawia, iż nie powinniśmy przyjmować żadnego zdania, nie zrozumiawszy 'go doskonale i nie sprawdziwszy jego dokładności, oraz że nie powinniśmy wyciągać wniosku, nie przekonawszy się z widocznością, iż on istotnie zawarty jest w premissach. Innemi wyrazami prawidło to znaczy, że tajemnicą dobrego rozumowania jest uchwycenie szybkie wyrażeń pośrednich, sąd zdrowy dla ocenienia dokładności zdania i zdolność pojęcia stosunków zdań pomiędzy sobą. Jakoż w istocie nie ma prawideł, któreby mogły zastąpić trafność i bystrość umysłu a również nie ma lepszéj szkoły dla wprawiania się w dobre rozumowanie, jak ćwiczenie rozumne i wytrwałe myśli i studyowanie którejkolwiek z nauk ścisłych, gdzie dedukcyja jest zastosowaną pod wszelkiemi kształtami ze ścisłością bezwzględną. Metoda używana przez scholastyków, tworzyła wprawdzie ludzi dziwnie biegłych w argumentacyi, ale naprzéd miała ona tę niedogodność, iż umysł szedł od zasady do wniosku za pomocą środków alegebrycznych i jakby wiedziony na paskach, oraz, iż był tak zajęty prawidłami i formą syllogizmu; że zajęcie to tłumiło w nim uwagę i interes dla saméj treści zagadnień.

Jednakże nie trzeba zaniedbywać nauki prawideł technicznych, jestto arsenał niewyczerpany, do którego nie tak często dziś się udajemy, ale na którym niepowinno nam zbywać w potrzebie. 1° Ile razy jakie rozumowanie przedstawia trudność nadzwyczajną, najlepszą i może jedyną drogą uporządkowania go jest, przemienianie w syllogizm i poddanie najściślejsze pod wszystkie prawa logiki; 2° jeżeli prowadzimy dyskusyją, w któréj niepodobna nam się porozumieć będzie to najpewniejszy zbicia sofisty; 3° równie jak uczymy się gimnastyki, jedynie w celu wzmocnienia ciała, można przyzwyczajać się w szkole do wyrażania naszych rozumowań w formach najściślejszych i najprostszych, a ktokolwiek starał się przez pewien czas nabywać wprawy w rozumowanie ściste, przyzna niezawodnie, iż zyskał wiele przez to ćwiczenie pod względem gruntowności i przytomności umysłu. Nie pogardzajmy więc studjowaniem prawideł syllogizmu, *Organon* Arystotelesa, zawierający je wszystkie, jest księgą, która wywarła wpływ najpotężniejszy na losy ludzkości i nikczemną byłoby rzeczą dotykać pogardą dzieła, które przyczyniło się do chwały Arystotelesa i które studjowali z zapałem przez dwadzieścia wieków wszyscy filozofowie a między nimi ludzie tacy, jak Kartezjusz, Spinoza; byłoby, mówię, nikczemnością pogardzać tém a to jeszcze dla pochwalania się próżnym dowcipem nad barbaryzmem i barokeryją. Niektóre wyrażenia dziwaczne, jakie dały powód do tych szyderstw, nie stanowią teoryi syllogizmu, są to tylko sposoby pamięciowe, których używano długo i których dziś jeszcze z pożytkiem używać można dla wpojenia w umysł prawideł ważnych a dość skomplikowanych *).

W procesie dedukcyjnym jak go tutaj przedstawiliśmy w téj chwili i jak go już wyłożyliśmy w pierwszéj części loiki, wychodzi się z zasady znanéj dążąc do odkrycia

*) Patrz powyżej pierwsza część Logiki roz. I.

a przynajmniéj do sprawdzenia następstw w niéj zawartych. Przed rozpoczęciem więc nauki. posiadamy zasady, nie mają one wyniknąć z niéj, ale raczéj one to ja tworzą tylko wynikłości zawarte w tych zasadach będą zdobyte lub ustalone w samym rozwoju nauki.

Lecz są też zdarzenia, w których metoda dedukcyjna używa się w zupełnie odmiennym celu; a to wówczas kiedy nie idzie ani o odkrycie lub sprawdzenie jakiéj wynikłości, lecz o zdanie sprawy z faktu już udowodnionego lub widocznego w samym sobie, odnosząc go do zasady bez pomocy indukcyi. Wówczas posiadamy z pewnością, niezaprzeczenie sam fakt, ale co nam pozostaje do sprawdzenia to zasada, jeżeli nie jako rzeczywistość, przynajmniéj jako zasada sama w sobie. Taka zasada naprzód przypuszczona i oczekująca uprawnienia swoich wynikłości, nazywa się hypotezą a metoda używająca jéj metodą hypotetyczną.

Sposób łączenia zasady z jéj wynikłościami, jest zawsze tenże sam, czy zasada jest prawdziwą lub fałszywą, udowodnioną, widoczną lub przypuszczalną; prawidła dedukcyi pozostają zawsze jednakowe w każdym z tych wypadków. Ale mamy tu jeszcze wyjaśnić ważność metody hypotetycznéj, jéj użytek w filozofii i warunki, pod jakiemi hypoteza, zastępująca miejsce zasady może być wybraną.

Naprzód zauważymy, iż użycie hypotez jako sposobu naukowego, liczy się zawsze do pewnego odstępstwa od prawideł koniecznych dobréj metody a zatem że do tego upoważniać trzeba z największą ostrożnością i wówczas jedynie, kiedy zbywa na drogach pewnych

i regularnych. Jakoż w istocie metoda hypotetyczna jest widocznie metodą domysłu, w któréj probujemy tylko stawić zasadę, przypuszczając, iż ją odrzucimy następnie, aby znów sprobować innéj, jeżeli ta nie odpowiada wszystkim żądanym warunkom. A i wówczas nawet kiedy ta zasada rzucana bez dowodów wyda z siebie następstwa właściwe, to jest fakta, które chcemy wytłomaczyć i wówczas, mówię, ta zgodność jakkolwiek udowodniona dowodzi tylko, iż ta zasada jest wyjaśnieniem *możliwém* tychże faktów, ale niekoniecznie ich wytłomaczeniem *rzeczywistém.*

Zarzut ten nietylko że jest ważnym, ale jeszcze jest stanowczym i niezbitym a ztąd wynika naprzód, że metoda hypotetyczna powinna być jedynie użyta w ostatecznéj konieczności, po drugie, że jéj rezultata są zawsze przypuszczalne, problematyczne a zatem nie może zająć miejsca w dziedzinie ściśle naukowéj.

Jednakże kiedy napróżno używaliśmy indukcyi lub kiedy indukcyja nie okazuje się stosowna, nie będzie rzeczą błędną odwołać się do wyobraźni z właściwą ostrożnością i utworzyć niejako to, co się wykryć nie daje; ale wówczas trzeba jeszcze zastosować się do następujących przepisów:

1° hypoteza musi mieć charakter możliwości, to jest niepowinna w sobie zawierać nic sprzecznego.

2° powinna być prawdopodobną, to jest odpowiednią prawom natury.

3° powinna wydawać z siebie wynikłości, jakie chcemy w niéj znaleźć, łatwo i gruntownie.

4° powinna być wystarczającą do wytłomaczenia swoich wynikłości, ponieważ natura działa zawsze za pomocą środków prostych i jednostajnych, wszelka więc hypoteza dziwaczna i wielorako złożona, potępia się sama swoją budową.

5° ona powinna tłomaczyć nietylko wszystkie fakta znane i istniejące, ale jeszcze wszystkie téjże saméj natury, któreby późniéj odkryto lub których możliwość umysł pojmuje.

Ale jakkolwiek doskonałe,—nigdy hypotezy nie tracą swéj właściwéj cechy i nie mogą być przyjęte w poczet prawd naukowych, dopóki nie zostaną udowodnione same w sobie, nie zaś w swych wynikłościach, to jest, dopóki nie przestaną być hypotezami.

Można dwojakim sposobem wykonać udowodnienie przez które hypoteza straci swój charakter hypotetyczny lub bezpośrednio lub wykazując, iż niepodobna przypuścić, aby istniała inna jaka zasada faktów, o które chodzi. Dopóki takie udowodnienie wykonaném nie zostanie, czyli dopóki hypoteza będzie hypotezą, ani jéj prostota, ani jéj odpowiedniość prawom natury, ani jéj płodność nie doprowadzą jéj do tego, żeby wynikłości jéj przestały być przypuszczalnemi i żeby mogła wznieść się do pewności.

---

§ 5. O ŚWIADECTWIE I POWADZE.

Świadectwo ludzi potrzebne nam w zwykłém życiu; a w nauce również świadectwo to ma ważne znaczenie, nietylko z powodu, iż nie możemy znać przeszłości, która nas poprzedziła, ale jeszcze i dla tego, iż niepodobna nam poznawać bezpośrednio wszystkiego, co poznawać potrzebujemy. Wprawdzie powołaniem filozofii jest badać źródła wszelkich wierzeń, ale nie idzie za tém bynajmniéj, aby filozof miał koniecznie odrzucać świadectwo i powagę innych ludzi w przedmiotach obcych filozofii, ani nawet żeby w kwestyjach filozoficznych, miał pogardzać poznaniem opinii osób myślących i wzbraniał się od ich rozważenia.. Wprawdzie nie byłoby godném filozofa wierzyć w istnienie Boga, nieśmiertelność duszy i życie przyszłe, z tego jedynie powodu, że najznakomitsi ludzie wszystkich czasów wierzyli w te prawdy, ale również byłoby to zapoznaniem prawdziwego ducha filozofii, ażebyśmy sądzić mieli, że nas świedectwa tak jednozgodne i świetne w niczém nie obowiązują. Gdyby świadectwo ludzkie nie było dla nas źródłém prawém poznania, stracilibyśmy cały owoc doświadczenia przeszłości i cały

zasób obserwacyi, jakie wykonane zostały przez naszych poprzedników w przedmiotach, które nas zajmują; stracilibyśmy zarazem możność porównywania skutku naszych badań, z odkryciami, jakie inni czynią zdala od nas, w krajach, których oczy nasze nigdy nie zobaczą i w okolicznościach, jakie się nigdy w miejscu zamieszkaném od nas nie pojawią.

Trzeba tu rozróżniać powagę od świadectwa. Świadectwo, kiedy nawet odnosi się do przedmiotów naukowych, świadczy tylko o faktach a rękojmią jego jest wierność, prawdziwość i zdolność świadka do wyrokowania. Powaga znów ma za przedmiot nie fakta, ale wierzenie, a to co przyjmujemy w imię powagi, nie przyjmujemy jako udowodnione, ale owszem bez względu na wszelkie udowodnienie.

Przypuszczam np. że Newton opowiada jakieś doświadczenie przez siebie wykonane i daje takowego wyjaśnienie dla mnie niezrozumiałe. Ja przyjmuję fakt na jego świadectwo a poddaję się wytłomaczeniu za jego powagą.

Jakież ma znaczenie powaga w filozofii?

Naprzód widoczną jest rzeczą, że ponieważ cechą filozofii jest poszukiwanie prawdy za pomocą światła naturalnego, te tylko wierzenia są filozoficzne, któreśmy nabyli lub sprawdzili sami. To, czemu dajemy wiarę bez sprawdzenia i z tego jedynie powodu, że inni tak wierzyli, nie może się nazywać wierzeniem filozoficzném.

A jednak powaga ma swoje miejsce w filozofii, nie tworzy ona przekonania, ale skłania i usposabia do wierzenia. Zapewne nie wystarcza mi to do wiary w istnienie

Boga, że Kartezjusz w nie wierzył; ale że istotnie wierzył, że Platon, Arystoteles, Leibnitz wierzyli, jestto już dla mnie przed wszelkiém udowodnieniem niezmiernie ważnym faktem, który mi wierzenie to czyni prawdopodobném i nakazuje ostrożność względem opinii przeciwnéj. Zasada powagi przyjęta w téj mierze nie uwłacza w niczém niepodległości rozumu, zresztą jest ona opartą na zdrowym rozsądku, ma zastosowanie widocznie pożyteczne, niekiedy nawet konieczne.

Jeżeli mi udowodnią, że istota rozumna przynosząca świadectwo nie może, ani chce nas w błąd wprowadzić, widoczną jest rzeczą, iż to samo przekonanie uczyni jéj świadectwo dla mnie powodem dostatecznym i prawnym do wierzenia. Zawsze jednak trzeba tu dodać, iż takie wierzenie, nie nabyte samoistnie, ani sprawdzone przez nas, będzie prawném i słuszném, nie będąc jednak filozoficzném. W filozofii bowiem metoda czyli droga równie jest ważną jak sam przedmiot i cokolwiekbyśmy mogli się dowiedzieć o przedmiocie filozofii inną drogą, jak użyciem wolném naszego rozumu, nie nosi już cechy ściśle filozoficznéj. Co do świadectwa właściwie nazwanego trzeba rozróżnić świadectwo odnoszące się do przedmiotów naukowych i takie, które ma za przedmiot fakta życia potocznego. W materyjach naukowych przedewszystkiém zauważane być mają zręczność, talent i specyalne wiadomości świadczącego. Trzeba się lękać, żeby jakaś uboczna okoliczność np. stopień świetności imienia lub jakieś inne przymioty niemające żadnego związku z odkryciem, o którém mowa albo nakoniec ślepe uprzedzenie dla bohatera jakiego kraju, naczelnika jakiéj

szkoły lub obrońcy jakiéj opinii ulubionéj, nie wpłynęło na podwyższenie wartości jego świadectwa. Chociaż Kartezjusz jest w moich oczach większym filozofem jak. Newton, jednakże kiedy idzie o astronomiją, świadectwo Newtona powinno u mnie przeważać.

Trzeba jeszcze rozróżnić świadectwo słowne i pisane, nakoniec świadectwo dobrowolne i z namysłu pochodzące od tego, jakie daje pomnik lub dowód materyalny.

1. Kiedy idzie o świadectwo słowne i bezpośrednie, powinniśmy jeszcze zauważyć: 1° czy świadek nie jest oszukańcem; 2° czy sam nie jest oszukanym.

Dla przekonania się, że nim powoduje dobra wiara, trzeba rozważyć mianowicie jego charakter rysujący się w jego postępowaniu. Jeżeli nie mamy powodu wątpić, że świadek jest człowiekiem honoru, świadectwo jego dla nas powinno być niewątpliwe, jeżeli jest wiele świadków, trzeba więcéj rozważać ich moralność jak ich liczbę. Łatwiéj można spotkać zbiór oszukańców, którzy zgadzają się z sobą w kłamstwie, jak człowieka uczciwego któryby zapomniał się do tego stopnia, iżby dał świadectwo fałszywe. Szczególne położenie świadka ma także wielkie znaczenie; jeżeli świadczy przeciwko sobie samemu, trudno go podejrzywać; jeżeli przypuszczamy, że interes jego gra tam jaką rolę, wszelka powaga jego słów jest wątpliwą. Nakoniec kiedy zapytujemy osobno wielu świadków, którzy z sobą znieść się nie mogli a świadectwo ich tyczące się okoliczności dziwnych i mnogich, okazuje się zgodném, wówczas wynika ztąd udowodnianie gruntowne prawdziwości faktów,

które oni opowiadają. Jeżeli się krzyżują, jeżeli zaprzeczają sobie, mamy powód przypuszczać, że niektórzy z nich przynajmniéj usiłują oszukać tego, który ich zapytuje.

Ważną także jest rzeczą posiadać zręczność, która umie śledzić obejście się, dźwięk głosu, wyraz twarzy i wzruszenie, objawiające się w słowach świadczącego. Nie trzeba jednak, aby te powody uboczne stanowiły o przyjęciu lub odrzuceniu świadectwa. Gdyż podstęp i udawanie mogą doskonale pokryć prawdę, kiedy znów wstyd i oburzenie pojawiają się bardzo rozmaicie stosownie do temperamentu i charakteru. Trzeba również bardzo ostrożnie uciekać się do sztuki zadawania kwestyi drażliwych, mogących zmieszać świadka, jak również narzucania mu własnych odpowiedzi, wśród takiego zmieszania. Użycie takiéj zręczności w przedmiotach ważnych sprzeciwia się szlachetności i prawości, jeżeli zaś odnosi się do oskarżonego, któremu nowość i niebezpieczeństwo położenia odebrało męztwo i przytomność, wówczas sprzeciwia się ludzkości i sprawiedliwości.

Ażebyśmy byli przekonani, że świadek sam nie ulega złudzeniu, trzeba rozważyć jego wychowanie i oświecenie, trzeba rozpytywać się o wszystkie okoliczności faktu, aby módz poznać o ile informacyje jego mogą być dostatecznemi i czy on-sam nie był w położeniu wprowadzającém w błąd. Są przesądy, które tak silnie działają nawet na umysły wykształcone, iż mieszają prawie świadectwo zmysłów naszych i dają nam widzieć lub słyszeć to, co w rzeczywistości nie istnieje. Pod wpływem uwielbienia lub gniewu, tępieje bystrość naszego sądu,

nakoniec i to jest uwagą bardzo ważną i nad którą nigdy dosyć zastanawiać się nie można, iż istnieją dla ducha równie jak dla ciała choroby zaraźliwe; umysły zdrowe zkądinąd i zwykle niezmiernie ostrożne, stają się nagle pod wpływem jakiegoś zajęcia, jakiegoś naśladownictwa dziwnie łatwowiernemi, to nam tłomaczy powodzenie Mesmera i wielu innych jemu podobnych.

Wszystkie prawie te uwagi dają się zarówno zastosować do świadectwa ustnego jak do pisanego. Dodamy tu jednak niektóre ostrzeżenia tyczące się tego drugiego rodzaju świadectwa.

2. Kiedy rzecz idzie o książkę lub o jaki rękopism, zanim przekonamy się o dobréj wierze autora i czy ma dostateczną wiadomość tego, co opowiada, trzeba udowodnić niejako tożsamość świadka, to jest zapewnić. że dzieło jest rzeczywiście i we wszystkich swoich częściach utworem autora, któremu je przypisują. Trudno wypowiedzieć jak mnogie są apokryfy a pomiędzy dziełami autentycznemi jak wiele znów takich, do których dorobione zostały części lub wprowadzone zmiany i uszkodzenia tekstu. Oto są główne prawidła, których trzymać się wypada, ile tylko razy idzie o dzieło, którego autentyczność nie jest pewna.

Dowody autentyczności dzieła jakiego, są wewnętrzne lub zewnętrzne.

Dowody wewnętrzne. Czy styl dzieła przypomina autora, któremu je przypisują? Czy sądy, uwagi, zarys ogólny i rozkład części, przypominają jego sposób tworzenia i czy mają cechy wybitne jego talenta? Czy wspomina

o wypadkach i osobach, współczesnych, o których naturalnie mówić był powinien? Czy w całości dzieła nie znajdujemy jakiegoś wyrażenia, któreby odnosiło się do późniejszych czasów, lub też jakiéj alluzyi do zwyczajów, które wówczas jeszcze nie istniały, lub do wypadków, które jeszcze się nie stały i których nawet przewidzieć nie było można?

Dowody zewnętrzne. Dzieło to czy jest wymienione przez historyków lub biografów dawnych, którzy opisali wykaz prac autora? Czy wzmiankują o niém późniejsi pisarze, zajmujący się tym samym przedmiotem? Czy żaden z dawniejszzch autorów go nie wymienił?

3. Jest jeszcze rodzaj świadectwa, stojący między świadectwem pisaném a słowném, chcemy mówić o tradycyi. Są tradycyje pochodzenia pewnego i szanownego, przechodzące ze czcią i wiernością od pokolenia do pokolenia. Są znów takie, których źródło jest nieznane a wierność niepewna; gdyż uszkodzone zostały szkodliwemi przesądami a zatem przyjęły się tylko między umysłami nieoświeconemi i prostemi. Niektóre tradycyje odnoszą się do wypadków nieoznaczonych, nieprawdopodobnych i bardzo odległych, bez rzeczywistéj wartości albo też do takich, które straciły od dawna swoją ważność; inne znów mają za treść fakta ważne, a przytem poświadczone pod względem najważniejszych okoliczności, które aż po dziś dzień istnieją a których istota niełatwo ulega zapomnieniu lub zmienieniu. Zarówno jest rzeczą przeciwną zdrowéj krytyce pogardzać wszelkiemi tra-

dycyjami, jak przyjmować je bezwarunkowo ze ślepą ufnością.

4. Nakoniec można jeszcze tworzyć wnioskowania historyczne często wielkiéj wagi, z pomnika, ze zwalisk lub posągu; albo też jeszcze z jakiego starego zwyczaju, ballady lub legendy; z rozmaitych wyrażeń, które weszły w użycie. Wprawdzie potrzeba wiele zręczności i wprawy, aby umiéć korzystać z tego rodzaju dowodów. Zachodzi tu pytanie, czy pomnik ten ma istotnie cechę architektury z téj epoki? Czy czasem nie jest to naśladowanie utworzone w epoce daleko bliższéj? Cywilizacyja owéj epoki i owego kraju, czy mogła wydać pomnik tych rozmiarów etc.

Zadają jeszcze sobie to pytanie, czy świadectwo ludzkie może dać pewność. Odpowiemy prosto przykładem, zapytując się, czy jest rzeczą wątpliwą nawet dla człowieka, który tam nigdy nie był, że miasto Pekin exystuje. Napróżno pobudzam mój umysł do nieufności, nie znajduję jednak nic, coby mogło usprawiedliwiać moją wątpliwość względem tego faktu. Że istnieje miasto w Chinach, które nazywa się Pekin, że żył Ludwik XIV i Juljusz Cezar, są to zaprawdę twierdzenia, które obudzają we mnie najzupełniejszą pewność.

Ślepy z urodzenia, który nie widział nigdy kolorów, nie ma o nich najmniejszego pojęcia. Jeżeli chciałby o tém sądzić podług własnego domysłu, musiałby przypuszczenia swoje odnieść do dźwięku, do smaku, do powonienia. A jednakże, opierając się na świadectwie otaczających go ludzi, przekonany jest, iż istnieją na świecie fakta, należące do zupełnie innego rzędu fenomenów;

w skutku tego on uważa się za istotę upośledzoną przez naturę, ani na chwilę nie przypuszcza, aby wszyscy inni ludzie umówili się dla wprowadzenia go w błąd.

Więcéj jeszcze powiemy: przechodząc do porządku idei zupełnie odmiennego, gdybym nawet nigdy nie uczył się astronomii i chociaż podług świadectwa zmysłów moich mam powód sądzić, że ziemia jest nieruchomą, nie waham się wierzyć, że to ona właśnie obraca się około słońca, ponieważ wiem, że mniemanie to przyjęte jest bez żadnych zastrzeżeń i oddawna, przez uczonych, w których, mam zupełne zaufanie a którzy jednozgodnie zapewniają, że fakt jest niezawodny i że posiadają jego niezawodności, dowody naukowo przekonywające.

Niepodobna więc o tém wątpić, nie pokłóciwszy się, że tak powiemy, ze zdrowym rozsądkiem i własném przeświadczeniem; są fakta, które znamy wyłącznie tylko przez świadectwo a o których rzeczywistości jednak nie wątpimy. A więc świadectwo może nam dać pewność.

Przeciwko temu twierdzeniu czynią następujące zarzuty: gdyby fakt, którego jesteśmy pewni za powagą świadectw, był jednak zupełnie przeciwnym naszemu rozumowi i naszemu doświadczeniu osobistemu, czy więc z tego nie będziemy wnosić, że świadectwo jest podejrzane i czy nie przemieni się raczéj na źródło prawdopodobieństwa ze źródła pewności?

Odpowiedź na to bardzo prosta. Pewność jestto taki stan umysłu, który ustala prawdę jakiegoś twierdzenia albo też realność jakiéj istoty, nie przypuszczając żadnego wątpienia o téj rzeczywistości lub o téj prawdzie. Owóż, kiedy myślę o mieście Pekinie, nie czuję żadnéj

wątpliwości co do jego istnienia; jestem więc tego pewien rzeczywiście. Nie idzie więc o to, czy świadectwo tworzy we mnie pewność; ale o to, czy pewność mająca za podstawę świadectwo, myli mnie lub nie myli. Tak stawiona kwestyja, staje się tylko jedną postacią lub innemi wyrazami jedném zastosowawiem ogólnego zarzutu, jaki czyni sceptycyzm przeciwko pewności poznania ludzkiego.

Co się zaś tycze faktu, na który się powołują w zarzucie, to jest, że widoczność świadectwa ludzkiego powinna być poddaną widoczności rozumu, ¡fakt ten, mówię, nie ulega zaprzeczeniu. Ale czy również nie możemy powiedzieć, że widoczność świadectwa zmysłów, powinna ulegać widoczności rozumowéj, a opierając się na téj zasadzie, czyż znów powrócimy do przypuszczenia, że zmysły dają nam tylko prawdopodobieństwą?

---

§ 6. O MOWIE.

Człowiek posiada zdolność wyrażenia swoich myśli przez znaki, czy to dla udzielenia ich drugim, czy to dla przybrania tych myśli w pewną formę, która je utrwala, czy też nakoniec, aby ruch tych myśli, stał się łatwiejszym i uporządkowanym.

Wyrażanie to przez znaki nazywa się mową, jest ona dwojaka: naturalna i sztuczna.

1. *O mowie naturalnéj.* Niezawodną jest rzeczą, iż istnieje mowa naturalna czyli znaki, których, idąc za wskazaniem mojéj natury człowieczéj używam i w drugich wzajemnie rozumiem. Jeżeli się znajdę przypadkiem pośród ludu, którego mi mowa jest nieznana, nie odbiera mi to jednak zupełnie możności skomunikowania się z nim. Potrzebuję np. gestem naśladować człowieka jedzącego a natychmiast zrozumieją mnie, iż chcę jeść; kiedy znów potrzebuję pomocy, dosyć mi skrzyżować ręce na piersiach, podnieść je ku niebu lub nakoniec rzucić się na kolana. Czyż o tych dwóch czynach nie mogę

powiedziéć, że mają za cel wyrazić myśl moją, za pomocą znaków a zarazem, że mi są wskazane przez naturę; a jednakże zachodzi między niemi różnica znaczna.

W pierwszym wypadku ograniczyłem się podsunięciem myśli moich komuś drugiemu, przez dokładne przedstawienie przedmiotu téj myśli, zostawiając następnie umysłowi drugiemu uwagi, jakie myśl ta moja nastręczyć mu powinna. Nie ma tu, właściwie mówiąc, znaku, podobnież jak nie byłoby znaku, gdybym ja przedstawił różę, dla obudzenia idei tego kwiatu w czyim umyśle. Wprawdzie w przypuszczonym wypadku nie jadłbym rzeczywiście, lecz naśladowałbym tylko czynność jedzenia; w takim sensie wzięta, czynność może być uważana jako znak i takiego samego rodzaju będą wszystkie przedstawienia moje, które mają za cel przedstawić jaki przedmiot umysłowi, uprzytomniając jego obraz dokładnie, chociaż niewyraźnie. I tak np. naśladowanie śpiewu jakiego ptaka przypomni nietylko ten śpiew, ale jeszcze i ptaka samego. Pod tym kształtem mowa naturalna łatwo się tłomaczy; odnosi się ona bowiem do najogólniejszych praw myśli, to jest do percepcyi, do pamięci, do abstrakcyi; jakoż potrzebną jest rzeczą, aby obraz przypominał przedmiot, do którego jest podobny i żeby część przywodziła na pamięć całość lub jakąś cechę ważną a mianowicie cechy z tym przedmiotem zwykle złączone.

Ale w drugim przypadku przez nas przypuszczonym mowa naturalna przedstawia zupełnie inne znamiona. Wiemy w ogóle, iż akt uklęknięcia i wzniesienia rąk do góry wyraża prośbę; ale kiedy ściśle chcielibyśmy sobie zdać sprawę z tego przypuszczenia, nie znajdujemy

żadnego związku i żadnéj analogii między tém poruszeniem a prośbą. Jestto jakieś szczególne połączenie znaków i myśli, które nam wskazuje natura a których tajemnicy nie znamy. Jednem słowem znak naturalny w tym wypadku nie ma najmniejszego podobieństwa z rzeczą, którą chcemy wyrazić.

Tak samo dzieje się w tysiącznych innych zdarzeniach. Na przykład są pewne poruszenia muskułów twarzy, które powszechnie uważają za wyraz radości, inne znów za wyraz gniewu, inne bojaźni, chociaż nie ma żadnego stosunku między temi znakami a tém, co one wyrażają. Nie można tu nawet powiedziéć, żeby nas kierowało w takim razie pojęcie stosunku między przyczyną a skutkiem i żebyśmy poznawali namiętności przez ich znaki utrzymując, iż te same namiętności wyrażają się zawsze w tenże sam sposób; nie potrzebuję bowiem znać tego gniewu sam przez się, ani widziéć drugiego w tym stanie, abym poznał natychmiast po tych znakach, że to jest gniew.

Możnaby przypuścić, iż stosunek, jaki pojmujemy między naszemi uczuciami, namiętnościami, żądzami i ich naturalnemi znakami, odnosi się do jakiéjś analogii tajemniczéj między prawami, które rządzą materyją a prawami, które rządzą duchem; analogija ta jednak pozostaje nam nieznaną i trzeba policzyć do skłonności pierwotnych naszéj natury, tę zdolność naszą postrzegania pewnych stosunków, których wytłomaczyć niepodobna a które istnieją między rzeczą a jéj naturalnym znakiem.

Mowa naturalna jednakże nie tylko zastępuje dla nas mowę słowną, czyto przed wyrobieniem się téj ostatniéj

czy też kiedy ta na nic nam się przydać nie może; mowa naturalna ma jeszcze w sobie potęgę, mogącą wyrazić namiętność a przytem pomimo wprawy, jaką mamy w używaniu łatwém i szybkiém we wszystkich wypadkach życia potocznego mowy sztucznéj, zawsze jednak pod wpływem mocnéj namiętności wracamy mimowolnie do mowy naturalnéj. Łatwiéj możemy wstrzymać się od wyrazów boleści, jak od łez, a łzy przyniosą nam większą ulgę, niż wszystkie skargi i potężniéj działać będą na obudzenie dla nas litości.

Mowa więc naturalna używa się zawsze prawie jednocześnie z mową słowną a zgłębienie jéj daje ważne wskazania dla sztuki mównictwa. Któż nie wie, ile uroku użycza wymowie wysłowienie ożywione, właściwy dźwięk głosu, jakiś gest słowem wszystko, co zdradza głos serca.

Rzeźbiarstwo, malarstwo, muzyka są to także kształty mowy naturalnéj odpowiadające tylko potrzebom wyższym. Wprawdzie nauka udoskonala je, gdyż czucie ulega wychowaniu, które je rozwija, podnosi i porządkuje a powtóre, że sztuki te używają środków, których potęga zwiększa się w miarę postępu nauk. Ale w sposobie wyrażania naszych uczuć, sztuki nie mają nic sztucznego, mowa ich jest powszechnie zrozumiała dla istot szlachetnych a upadek sztuki wtedy się pojawia, kiedy już brakuje dusz zdolnych do czucia arcydzieł, lub geniuszów do ich tworzenia; w porządku zaś niższym upada ona, kiedy brakuje środków materyjalnych do wykonania. Ale można także zniszczyć sztukę, fałszując, że tak powiemy, jéj naturę, jużto przez wprowadzenie pewnéj konwencyonalnéj sztuczności, już też przez zastąpienie zupełne mowy naturalnéj, mową naśladowniczą.

Streszczając teraz wszystko, cośmy powiedzieli, wskazujemy ogólne znamiona mowy naturalnéj: 1° że wszyscy ludzie umieją jéj używać i wszyscy ją rozumieją; 2° iż czasami mowa ta oparta jest na stosunku podobieństwa między znakiem a rzeczą wyrażoną lub też na stosunku przyczyny do skutku; innym znów razem nie opiera się ona na żadnym stosunku i nie może być wytłomaczoną żadną analogiją; 3° że wyraża namiętności duszy z większą energiją jak mowa słowna.

Ale jakkolwiek mowa ta okazuje się potężną w malowaniu namiętności, widoczną jest rzeczą, iż ona nie może wyrażać idei abstrakcyjnych i ogólnych, ani istnień niemateryjalnych, ani ruchów myśli. Prawdy téj można dowieść łatwo faktami a można także zdać sobie z niéj sprawę przez rozumowanie. Jakoż, mowa naturalna nie może być analityczną, wyraża ona jakiś byt lub uczucie takie, jakie jest od razu, nie może zaś przedstawiać oddzielnie rozmaitych części lub rozmaitych cech tych rzeczy; a gdyby nawet wyraziła je oddzielnie, nie mogłaby następnie przedstawić jedności bytu, który jest podstawą tych cech, ani stosunku tych cech pomiędzy sobą i istotą, którą oznaczają. Nie mogąc uprzytomnić abstrakcyi, jakże mogłaby wyrażać pojęcia ogólne albo poruszenia myśli, *to* jest stosunek jednéj myśli z drugą lub z subjektem myślącym oraz rozmaite przejścia czyli fazy, jakim myśl ulega w czasie trwania.

2 *O mowie właściwéj.* Mowa właściwa czyli słowna ma znamiona zupełnie przeciwne mowie naturalnéj: 1° nikt nie może jéj używać, ani rozumiéć nie nauczywszy się jéj od drugiego; 2° chociaż może przypadkowo użyć znaków odpowiednich w pewnym sposobie rzeczy oznaczonéj, jednakże stosunek, jaki ustanawia między znakiem a jego przedmiotem, nie wynika ani z téj analogii, ani z żadnego innego stosunku, tylko z postanowienia dowolnego, chcącego uważać pewien przedmiot za znak innego przedmiotu; 3° nakoniec nie tylko że mowa właściwa jest analityczną, ale jeszcze ta analityczność jest jéj istnienia warunkiem.

Nad tém to trzeciém znamieniem musimy się wyłącznie zastanowić, gdy dwa pierwsze są widoczne i wynikają z samego określenia mowy słownéj.

Otóż naprzód widoczną jest rzeczą, iż mowa ta *może* być analityczną, skoro bowiem nie zachodzi żaden stosunek pomiędzy przedmiotem a znakiem, dostateczną więc będzię rzeczą pojąć ideę oddzielnie, abym mógł zastosować do niéj znak szczególny; powtóre niemniéj jest widoczném, że mowa słowna *powinna* być analityczną, gdyż gdyby nią nie była, stałaby się niepodobną, niezupełną i bezużyteczną; niepodobną, gdyż żadna siła pamięci nie mogłaby objąć tyle znaków, ile jest idei; niedokładuą, gdyż odpowiadałaby tylko, równie jak mowa naturalna jednościom od razu perceptowanym i namiętnościom; bezpożyteczną, gdyż nie miałaby innego przeznaczenia jak mowa naturalna a wówczas znak nowy, przydany do idei, obarczałby tylko umysł, nie upraszczając jego działania. Z tych rozmaitych cech mowy

słownéj, wywnioskowano, iż ona nie może być wynalazkiem ludzkim.

Jakoż, ponieważ nie zachodzi żaden stosunek między znakiem a rzeczą oznaczoną, osądzono, że żaden człowiek nie mógłby ułożyć pewnego systematu znaków a tym mniéj dać go zrozumieć innym, ani zmusić, żeby go przyjęto. Ponieważ mowa słowna jest koniecznie analityczną, a zarazem, że każde wyrażenie konkretyczne jest oznaczone wielu cechami, każda więc jedność rzeczywista podług tego zdania, może wydać wiele z siebie jedności abstrakcyjnych.—Powtóre że przed utworzeniem i ogłoszeniem wyrażenia, nie istnieje żaden środek, za pomocą którego możemy zrobić wybór między rozmaitemi abstrakcyjami, które powstały z jednéj i téjże saméj jedności konkretycznéj oraz, że ponieważ charakter materyjalny znaków, zmusza koniecznie do wyrażenia metaforycznie przedmiotów niecielesnych, nie istnieje więc żadna droga do wyrażenia różnicy sensu literalnego jakiego znaku, od jego metaforycznego sensu.

Nie będziemy rozbierać tego twierdzenia—które odnosi się do faktu ginącego w mroku pierwotnych dziejów ludzkości; ograniczymy się tylko na zbijaniu przesadzonych jego konsekwencyi.

Aby lepiéj dowieść, że człowiek nie mógł wymyśléć mowy, zawyrokowano, iż on nie może myślić bez słów.

Następstwem konieczném téj doktryny jest objawienie mowy a skoro raz przyjmiemy ten fakt, staje on się dowodem widocznym i niezbitym istnienia Boga i boskiéj opatrzności. Naturalną jest rzeczą, że takie następstwa pociągnęły wiele umysłów, niektórzy

nawet autorowie na początku tego wieku tak byli o tém silnie przekonani, iż zamierzyli oprzéć na téj opinii całą budowę filozofii, zawyrokowawszy domyślnie, iż wszystkie dowody istnienia Boga, wyjąwszy tego są zawodne *).

Chcemy naprzód wykazać lekkomyślność takiego twierdzenia; wszelki umysł bezstronny i oświecony rozważywszy dowody istnienia Boga dostarczone przez Kartezjusza, Leibnitza, Mallebrancha, Bossueta, Fenelona, (że poprzestaniemy tu na tych wielkich imionach) uczuje się zupełnie i niezwyciężenie przekonanym a przynajmniéj byłoby lekkością utrzymywać, iż prawda téj wagi, z którą filozofija, wszelka umiejętność i życie samo tak ściśle są związane, zależy od udowodnienia jedynego i nieznanego dotąd.

Twierdzenie, iż niepodobieństwem jest, aby myśl istniała bez mowy, jest zupełnie błędne. Wprawdzie mowa stanowi cudowną pomoc dla myśli; ale bardzo dobrze można pojąć istnienie myśli bez mowy, przeciwnie ta ostatnia bez myśli istnieć nie może. Nie trzeba w jedném i témże samém rozumowaniu, raz opierać się na cechach dowolnych mowy słownéj a drugi raz zapominać o tych cechach. Między znakiem przyjętym a rzeczą, nie ma innego związku tylko ten, jaki my ustanawiamy; a ztąd wynika, że posiadanie znaku bez pojęcia stosunku, a zatem bez myśli jest martwém i bez znaczenia. Podobnie

*) De Bonald, Lamainnais w dziele swojém: indifférence en matière de religion—teoryja ta nigdy przyjętą przez Kościół nie została.—Odsyłamy czytelnika w téj materyi do dzieła dawniéj cytowanego Biskupa Maret o godności rozumu ludzkiego—gdzie kwestyja tycząca się mowy ludzkiéj potężnie jest rozbierana. P. T.

jak w twierdzeniu, któreśmy przytoczyli, przenoszono jedynie trudności na premissa a niepodobieństwa we wnioski, podobnież tutaj, opierając się na prawdzie wyrzeczonéj, że mowa jest wielką pomocą dla myśli, czynią wniosek dowolny, że pomoc ta jest niezbędną.

Gdybyśmy np. mogli przypuścić, że dziecko nie ma żadnych idei, czyż dla tego przypuścimy zarówno, że głuchoniemy miéć je będzie dopiero od chwili, w któréj zaczął miéć stosunek z innemi ludźmi za pomocą znaków przyjętych.

Na nic tu się nie przyda powoływać na przykład tak skomplikowany, utrzymując, iż człowiek nie mógłby bez pomocy znaków, wykonać wewnętrznie rozumowania abstrakcyjnego; co do badań naukowych bowiem nikomu nie przychodzi do myśli zaprzeczać, że mowa jest tu potężną pomocą, ale żeby znak był koniecznym do powzięcia jakiéjkolwiek idei, to zaprzeczyć można stanowczo.

Przed chwilą cytowaliśmy dziecię i głuchoniemego. Gdyby twierdzenie, które zbijamy, było prawdziwe i gdyby istotnie dziecię nie mogło powziąść myśli inaczéj, jak zapomocą udzielonéj mu mowy, nie przyszłoby nigdy do myśli. Gdyż wiemy, że znak jest dowolny i nie ma żadnego stosunku z ideą; jakżeby mógł więc ją utworzyć lub wywołać. Aby dziecko zrozumiało znak, trzeba naprzód, żeby myślało; trzeba, żeby przyrodzona inteligencyja dała mu poznać stosunek znaku do rzeczy oznaczonéj; trzeba, aby uczuło potrzebę znaków licznych, zrozumiałych dla innych; bez tych usposobień wewnętrznych, bez téj samodzielnéj pracy ducha w dziecku, dźwięki i znaki powtarzane w jego obecności uderzałyby

tylko jego wzrok i słuch, nie przemawiając wcale do jego umysłu.

„Przedstawiono z przesadą wpływ mowy na myśl, mówi Wiktor Cousin, w ustępie pełnym siły, (który nam posłuży za streszczenie naszych uwag) poważywszy się nawet dowodzić, że wszelka umiejętność jest tylko doskonałym układem języka. Śmieszną jest rzeczą sądzić, iż człowiek nie może myśléć inaczéj jak za pomocą znaków, chyba dodając, iż on tworzy znaki jedynie w skutek tego, że myśli. Znaki nie mogą obdarzyć władzami, owszem każą się domyślać działalności wewnętrznéj, która je wyrobiła wolą swoją i z téj to twórczéj potęgi woli trzeba wyprowadzać myśl a nie zaś ze znaków, które są tylko jéj skutkiem.

„Dla czegóż zwierzę nie myśli? odpowiedzą nam stronnicy tego systematu, iż dla tego że nie ma znaków; ale właśnie dla czegóż ich nie ma? bo nie myśli, nie myśli, bo nie umie chcieć to jest, że nie tworzy dobrowolnie a za tem, że ponieważ to co czyni, nie jest takim rezultatem, któryby on mógł oddzielić od przyczyny, ulega więc zawsze prawu bierności; zwierzę nie ma i nie pojmuje intencyi, z tego zaś powodu nie może połączyć intencyi metafizycznéj z dźwiękiem materyjalnym.

„Człowiek zaś przedewszystkiem jest siłą wolną; w tém eży godność jego a przynajmniéj jestto warunek dla niego niezbędny nabycia wiadomości. W każdém poznaniu, w każdym akcie wiedzy jest, pewna działalność a wszelkie działanie w istocie swojéj jest wolne; co tylko nie ma téj cechy, nie jest działaniem tylko poruszaniem się; prawdziwa nasza potęga spoczywa w woli; gdyby czło-

wiek nie chciał, nicby nie zrobił; robiłby tylko to, co robi zwierzę, to jest, że siła powszechna natury z pomocą okoliczności zewnętrznych i pobudek równie zewnętrznych, spowodowałaby w nim wrażenia i ruchy czysto organiczne. Do takich to ruchów trzeba zaliczyć mowę pierwotną, wszelki znak mimowolny i nie będący skutkiem rozmysłu. Gdyby nawet te znaki mimowolne były stokroć razy liczniejsze, niż są zwykle, gdyby nawet wyobraźnia potężna, potrafiła im udzielić cech, jakich nie mają, słowem. gdybyśmy je wystawili sobie najdoskonalszemi, to jednak, uważane same w sobie nie mogłyby nigdy służyć za środek odwołania się i zamiany pojęć dla myśli ludzkiéj; nawet nie mogłyby być znakami, byłyby nie exystując. gdyby człowiek, jak to już nieraz ze słusznością powiedziano, nie rozkazał tymże znakom wyrażać pewną myśl albo raczéj gdyby nie miał władzy przyswoić ich sobie i dostrzedz ich; gdyż wszystko czego on dostrzedz i ująć myślą nie może, nie ma znaczenia dla niego. Owóż, pierwszym warunkiem takiego dostrzeżenia umysłowego jest czynność wewnętrzna czyli duchowa, ta działalność osobista i zasadnicza, którą scholastycy nazywali formą substancyalną istnienia. Nie dostrzeżenie to umysłowe nas tworzy, ale raczéj my tworzymy to dostrzeżenie. Gdyby nie było wewnętrznéj działalności, ujęcie zewnętrzne byłoby niepodobne a świat zewnętrzny nie istniałby dla nas. Napróżno część zwierzęca w człowieku wydawałaby dźwięk i przyśpieszała ruchy, on nie poznawałby nic, dla tego właśnie, że brakowałoby mu samowiedzy a nie miałby jéj właśnie dla tego, że nigdy nie działałby dobrowolnie czyli z wolną wolą. Nie

wiedziałby, że zdoła a mniéj jeszcze, że kto inny wykona jaki ruch zewnętrzny, tym bardziéj zaś żeby taki ruch mógł być dobrowolny i żeby w tym ruchu wyrażało się jakie uczucie, jaka myśl. Nie w potędze więc znaku i słowa uważanego w sobie samym, trzeba szukać źródła tego cudownego zjawiska, które nas dziś w takie podziwienie wprawia, a którego blask osłania początek mowy. Bo gdybyśmy odjęli działalność duchową, potęga ta nieistniałaby wcale. Przeciwnie, pozostawiwszy działalność, pozwólmy mu pojmować te dźwięki, te głosy, które bez tego nie miałyby dla niego znaczenia. Wówczas dostrzeże on ich, powtórzy je swobodnie a zarazem przywłaszczy je sobie i nada im znaczenie, przez to samo, że je rozumie a przytem niejako i tworzy powtarzając, gdyż wszelkie powtórzenie dobrowolne jest, rzecby można, tworzeniem. I oto mamy znaki wynalezione; pozostaje tylko udoskonalić je, odcieniować, urozmaicić, połączyć, słowem uczynić z nich zwolna za pomocą myśli ten sposób przypomnienia, ten środek udzielania się a nawet następnych tworzeń tak dzielnych i tak potężnych, ponieważ na nich składa się cała potęga inteligencyi wolnéj, któréj one są razem skutkami i narzędziami. Znaki więc i słowa nie mają żadnego znaczenia same przez się; są one tylko tém, czém je czyni wola; w tym przedmiocie przeto jak w wielu innych przykrą jest rzeczą dla myśliciela słyszéć głoszoną zasługę skutków, z zapoznaniem przyczyny lub z jéj zaniedbaniem a nawet odepchnięciem *).

*) *Fragmenta filozoficzne* Wiktora Cousin *o Mowie*. Patrz jeszcze w pismach Jouffroy artykuł noszący tytuł: *Fakta i myśli tyczące się znaków*.

Cóż więc z tego wywnioskujemy? Że mowa jest wynalazkiem ludzi? Nie bynajmniéj, nie takie są nasze wnioski. My nie sądzimy wcale nawet, aby ludzie byli zdolni wynaleźć mowę. Ograniczamy się tylko na wykazaniu, iż mają do tego przyrodzone usposobienie; a wniosek ten jakkolwiek skromny wystarcza do odparcia przesadzonych uroszczeń systematu.

3. *Rozmaite sposoby użycia mowy*, Mowa, jak mówiliśmy, dopomaga do myślenia i do przekazania myśli. Jako sposób przekazujący myśl, mowa ma dwie missyje do spełnienia, gdyż potrzeba, aby ona wyrażała nietylko ideę, ale jeszcze i uczucie.

Missyja znów mowy jako pomocniczki myśli ma ważność niezmierną. Zatrzymamy się tu nad tym przedmiotem chwilę. Uważmy najpierw, że jest wielka różnica między tém zdaniem, że mowa pomaga nam do myślenia a zdaniem, którcśmy dopiero zbijali a które utrzymuje, że nie moglibyśmy myśléć bez mowy. Możemy myśléć bez mowy, lecz z wielką trudnością; a wszelkie bardziéj złożone działania myśli stają się nie możliwe bez pomocy mowy. Którąkolwiek wybierzemy z trzech czynności głównych myśli: tworzenie idei, sąd i rozumowanie, wszystkie one zarówno potrzebują mowy. Niewszystkie nasze idee są szczególne; gdybyśmy jedynie pojmowali jednostki, nietylko potrzebaby nam długo i pracowicie nabywać myśli, nietylko pamięć traciłaby dawne nabytki, w miarę jakbyśmy jéj powierzali nowe, ale nawet te same jednostkowe idee, nie miałyby ostatecznéj dokładności i jasności. Jakoż, żadna idea nie może od razu

być jasną w umyśle naszym, jeżeli nie jest wyraźną a nie może być wyraźną, jeżeli nie jest określoną albo przynajmniéj jeżeli nie zawiera w sobie elementów swego własnego określenia. Owóż, wszelkie określenie opiera się na rodzaju i różnicy a zatem potrzebuje klassyfikacyi, która nawzajem wywołuje potrzebę nazw ogólnych. Nie dość że trzeba określić ideę dla nadania jéj jasności, trzeba jeszcze poznać jéj objętość; raz aby ją oznaczyć, powtóre aby poznać, czy nie zawiera w sobie sprzeczności. Ale predykata czyli opowiedniki jakiéj idei, jéj cechy, których zbiór stanowi właśnie jéj objętość, kiedy je weźmiemy oddzielnie, są wyobrażeniami oderwanemi i ogólnemi. Ztąd wypada widocznie, iż nie możemy się obejść bez powszechników (universaux), gdyż one są same przez się konieczne i ponieważ bez ich pomocy pojęciom szczególnym brakuje jasności i dokładności. Jak się tworzą te powszechniki? My wyłożyliśmy to poprzednio; umysł porównywa kilka idei szczególnych, odrywa od tego, co jest właściwém każdéj z osobna, tworząc z części wspólnéj im wszystkim, pojęcie ogólne lub wyższe, które zawiera w sobie te idee szczególne, z których powstało. Pojęcie ogólne nawzajem pozostaje w podwójnym stosunku, naprzód z ideami niższemi, które w sobie zawiera, powtóre z ideą ogólną lub wyższą, w któréj jest zawarte. Ono więc samo potrzebuje być wyjaśnione przez zbadanie jego objętości; a zarazem może być także wyjaśnione przez dokładne oznaczenie jego rozciągłości, to jest przez obliczenie ilości jednostek, które w sobie zawiera. Z jednéj więc strony nabycie idei ogólnéj a z drugiéj strony poznanie stosunku uszeregowania i podległości idei są to dwa warunki konieczne, aby koncepcyje nasze mogły objąć całość przedmiotów, które poznać potrzebujemy i żeby były jasne oraz dobrze oznaczone. Przypuśćmy teraz, że jesteśmy zmuszeni wykonywać z powodu każdéj idei te same porównania, te oderwania, te uogólniania: jakże to długą i trudną byłaby pracą to nabycie jednéj idei. A przytem czyż wśród trwania tych działań tak złożonych i mieszanych, nie stracimy z oka podstaw, z których wyszliśmy w miarę, jak wznosić się będziemy coraz wyżéj. Jakże możemy być pewni, że zdołamy nadać zawsze téj saméj idei tę samą objętość, tę samę rozciągłość? Otóż mowa usuwa wszystkie te trudności. Podobnie jak geometra, który chcąc zdjąć plan jaki, stawia tyki w pewnych jednostajnych oddaleniach od siebie i tym sposobem stosuje proporcyje przedmiotów do tego, co objąć może jednym rzutem oka; podobnież, mówię, umysł łączy wyraz z każdym obrotem swojéj myśli i tym sposobem wznosi się lub zstępuje po drabinie uogólnienia; to raz opuszcza jakieś pojęcie na chwilę, to znów powraca, nie wystawiając się na niebezpieczeństwo ogarnięcia jedną jednością albo objętość szerszą albo znów objętość mniejszą. Skoro raz już ma wyrazy, one mu dostarczają przez swój stały stosunek żywiołów określenia. Ucieleśniona niejako myśl w wyrażeniu, trwa niezmiennie i nie zależy już wyłącznie od wstrząśnień pamięci; wyrażenie zaś to, przypominając szereg idei a nawet stosunki uszeregowania i podległości wzajemnéj tych idei, wyrażenie to, mówię, zmniejsza niezmiernie liczbę działań umysłowych.

To samo można powiedzieć o sądzie i rozumowaniu. Życie nasze całe ubiega na rozpoznawaniu i stwierdzaniu rozmaitych istnień i wyciąganiu ztąd wniosków. Mowa więc jest warunkiem niezbędnym w téj czynności, podając nam do naszych porównań nazwy stałe; ona to także oznacza stosunki nazwy ogólnéj z pojęciami szczególnemi, które taż nazwa wyraża. A oprócz tego któżby podołał wyliczyć wszystkie rozumowania i wszystkie sądy potrzebne do utworzenia nazwy pojedynczéj? Owóż co jest prawdą ze względu na pojęcie wyższe, jest koniecznie prawdą ze względu na wszystkie idee niższe a więc działanie wykonane z powodu nazw ogólnych, uwalnia mnie od wszelkich innych działań. Podobnież w matematyce ponieważ wszystkie stosunki streszczają się w pewnéj liczbie stosunków możliwych, im więcéj zatem wyrażenia, których używam, są oderwane, tym więcéj mogę objąć działań rozmaitych w jednym rachunku.

Nietylko język dokładny ułatwia największą część działań umysłowych i uwalnia od wielu innych; ale jeszcze jeżeli język ten opiera się na najlepszych zasadach porównania, jeżeli klassyfikacyje są w nim dokładne, jeżeli jeszcze doskonale wyraża ruch téj myśli, wówczas język taki staje się prawdziwym przewodnikiem dla umysłu; on to chroni od niektórych błędów dziwacznych, on ustala zdrowy rozsądek w umyśle, który go posiędzie.

4. *Warunki konieczne mowy stosownie do jéj natury i do natury umysłu ludzkiego.* Z tych dwóch użytków czyli przeznaczeń mowy, które udowodniliśmy, możemy kolejno wywnioskować warunki konieczne, bez których ona

nie może odpowiedzieć tym dwom celom, oraz cechy, jakie posiadać powinna, aby być jednocześnie narzędziem dzielném i wyrazem wiernym a potężnym myśli.

Język każdy można rozważać pod dwoma względami: w jego składzie materyjalnym czyli zewnętrznym, w znakach, których używa; a powtóre w stosunku znaku do idei.

Znak musi być koniecznie materyjalny, ponieważ jestto warunkiem narzuconym nam przez naturę, iż nic nie możemy znać inaczéj jak za pomocą organów, wyjąwszy Boga i siebie. Ale jeszcze wszystkie fenomena materyjalne, na które wola nasza wywiera swoje działania, mogą stać się materyjałem mowy. Mowa naturalna używa ich często, i widzimy to nieraz w historyi, że dźwięki głosowe oraz znaki pisma zwyczajnego nie są jedyném narzędziem mowy. Wiadomo. iż można użyć nut zamiast słów, albo barw zamiast liter. Powiemy tu tylko, że najlepszym systematem znaków jest taki, który wystarcza sobie, to jest nie potrzebuje posługiwać się narzędziami obcemi, oraz który jest zawsze w naszém posiadaniu, nagina się do licznych odcieni i przemian myśli a przemiany te wyraża jasno i poddaje pod prawa równie stałe jak proste; słowem systemat znaków dający ciągle udział mowie naturalnéj w mowie słownéj. Dodajemy jeszcze, że ze wszystkich znaków naturalnych, głos jest najpotężniejszym i najbardziéj nam właściwym. gdyż łączy wszystkie te powyżéj wymienione cechy. Człowiek z natury dąży do użycia głosu za środek wyrażania swych myśli a najstaranniejsza rozwaga nie mogłaby lepszego dać mu wskazania.

Kiedy uważamy mowę w jego stosunku z myślą, widzimy, iż musi odpowiadać następującym warunkom, być przenośną czyli metaforyczną, oderwaną, analityczną, odpowiadać wszelkiem elementom myśli, odtwarzać ich ruchy, podlegać prawu prostemu.

W grammatyce nazywają metaforami czyli przenośniami wyrazy użyte w sposobie różnym od ich znaczenia zwykłego; ale jeżeli dobrze rozważymy we wszystkich językach nazwy rzeczy, które zmysłami ujęte być nie mogą, przekonamy się, iż są to również prawdziwe przenośnie tylko tak ustalone zwyczajem, że sens ich przenośny stał się ich sensem właściwym. Na przykład wyrazy dusza lub duch, wyrażające przedmioty najbardziéj niemateryjalne, jeżeli je odniesiemy do ich źródła etymologicznego, okażą się metaforami; również niektóre przymioty dodatnie, ale których zmysłami ująć niepodobna, są wyrażone w sposób ujemny; np. niecielesny, nieskończoność. Niecielesność jest przecież przymiotem tak pozytywnym, jak przymiot jéj przeciwny; nie tworzymy ją przez pojęcie braku cielesności; ale jakkolwiek wyraźną jest ta idea, nie mogła być przekazaną przez umysł drugiemu umysłowi, gdyż umysły nie znoszą się z sobą inaczéj jak za pomocą organów. Nietylko wynika ztąd, że wszelki znak jest materyjalnym, ale jeszcze że wszelkie odcechowanie znaczenia, musi się odbywać za pomocą analogii, abstrakcyi, to jest, wychodząc z przedmiotów zmysłowych, jedynych, jakie mogą być bezpośrednio oznaczone a zatem jedynych, które możemy wyjaśnić bez pomocy omówienia.

Inną cechą konieczną mowy słownéj jest abstrakcyjność, można nawet powiedzieć, iż to jest jéj cechą główną, bez któréj nie odpowiedziałaby swemu przeznaczeniu; szeregują się nawet języki podług téj cechy, jedne bowiem są więcéj, drugie mniéj abstrakcyjne; pierwotne zaś nie są takiemi wcale. Im więcéj jaki naród jest ucywilizowany, tym więcéj oderwanych wyrażeń zawiera jego język i pod tym względem, jak powiedzieliśmy, zachodzą niezmierne odcienia między językami. Z tych prawd wynikają dwa fakta następujące: pierwszy, że mowa naturalna jest zupełnie niezdolną do wyrażenia idei abstrakcyjnéj, drugi, że najprostsze rozwinięcie myśli, wymaga licznych abstrakcyi. To samo można powiedzieć o wyrażeniach przenośnych. Ostatniemi nazywają wyłącznie wyrażenia niezwyczajne, abstrakcyjami zaś wyrażenia więcéj naukowe a nie spostrzegamy téj saméj cechy w wielu wyrazach używanych do mowy potocznéj, bez których niepodobnaby było ani rozumować, ani udzielić swéj myśli drugim, ani zachować jéj w pamięci. Chcąc się o tém przekonać, dość będzie się zastanowić nad tém, cośmy powyżéj powiedzieli, że niepodobna pojąć jasno żadnéj idei bez pomocy powszechników a sama ta okoliczność już powyżéj wzmiankowana, że języki doskonaląc się w miarę postępu cywilizacyi, stają się coraz więcéj abstrakcyjnemi, ta sama mówię, okoliczność jest nowym dowodem, że cechą wspólną wszystkich języków znanych, jest używanie wielu wyrażeń abstrakcyjnych.

Trzecia cecha, którąśmy oznaczyli, może być uważana za wynikłość poprzedniéj; bo już z tego samego że język ma w sobie abstrakcyjność można wnosić, że może

podlegać rozbiorowi czyli analizie. Ale nietylko on jéj podlega, ale jest analitycznym koniecznie w skutek swéj natury. Przyczyna tego bardzo prosta; wynika to z téj saméj przyczyny, dla któréj również szczegóły nie mogą być podciągnięte pod naukowość tylko powszechniki. Umysł nie wystarczyłby do objęcia języka syntetycznego, w którymby wszelka idea, wszelki sąd wyrażony był osobnym znakiem lub imieniem własném; a do tego język taki, gdyby nawet mógł istniéć, byłby niepożyteczny; zamiast przychodzić w pomoc pamięci, obarczałby ją podwójnym ciężarem; nie powiększałby w niczém jasności pojęć; nie ułatwiałby ani porównania, ani abstrakcyi, ani uogólnienia, ani rozumowania; nie zmniejszałby liczby działań umysłowych.

Właściwą jest rzeczą zauważyć tutaj, że chociaż analiza uczona, wymagająca głębokiéj uwagi, należy tylko do umysłów wykształconych, rozbiór jednak zwyczajny nie jest wcale działaniem wyłącznie naukowém, ale raczéj czynnością użytku nieustannego, któréj potrzeba wynika z widocznéj nierówności, jaka zachodzi między naszemi władzami a ich przymiotami; czujemy naturalnie konieczność użycia analizy w każdéj chwili, zanim nawet poznamy jéj początek, skuteczność i reguły. Przypomnimy tu jeszcze, że języki pierwotne mniéj dają się podciągać pod rozbiór uczony, gdyż zawierają w sobie mniéj wyrażeń abstrakcyjnych.

Wszystkie te rozmaite cechy języków są względne do znaków, za pomocą których wyrażamy przedmioty lub fenomena. Znaki te w grammatyce nazywają się właściwie imionami czyli rzeczownikami i przymiotnikami, to

jest: imionemi, kiedy wyrażają rzecz rzeczywistą lub umysłową, przymiotnikami, kiedy oznaczają jéj tryb istnienia. Ale my nietylko możemy miéć pojęcia istot osobno istniejących lub sposobów ich istnienia; pojmujemy jeszcze stosunki tych pojęć wzajemne a ztąd znów wynika ta ważna cecha języków, którą nazwaliśmy jakby koniecznością: odpowiadaniość wszystkim odcieniom i żywiołom myśli.

Utrzymując, że język powinien odpowiadać wszelkim odcieniom myśli, nie chcemy mówić zaprawdę, iż żaden język nie jest dokładnym, dopóki nie nadał nazwy każdéj idei szczególnéj. Nie rozumiemy bowiem przez odcienia i żywioły myśli, tych tysiącznych i rozmaitych rzeczy, które mogą być przedmiotem myśli, ale rozmaite stosunki, jakie zachodzą i jakie umysł może uchwycić pomiędzy temi przedmiotami, to jest innemi wyrazami pojęcia zupełne; albo jeszcze rozmaite idee objęte pojęciem jedném, to jest pojęciem stosunku, który ich łączy. Psychologija mogłaby nam dać wyliczenie dokładne tych stosunków; dostateczném tu będzie powiedziéć, iż stosunki te można klassyfikować podług ich powstawania, następowania po drugich, jednoczesności, podległości i stopniowania. Stosunek powstawania pojmujemy między dwoma przedmiotami, kiedy jeden przedstawiony jest, jako przyczyna drugiego; stosunek następstwa i jednoczesności, wynika od miejsca, jakie zajmują przedmioty w miejscu i przestrzeni; stosunek podległości pochodzi ztąd, że wszelka rzecz skończona musi być pojęta albo jako część całości albo całość części; nakoniec stosunek tworzy się między dwoma pojęciami, których przedmioty są też same co do natury a różnią się tylko co do ilo-

ści. Te rozmaite stosunki przedstawione są najczęściéj wyrazami, które grammatycy nazwali przyimkami, przysłówkami, etc. Wyrazy mogą być bardzo nieliczne, gdyż wszystkie możliwe stosunki streszczają się, jak to wykazaliśmy w małéj liczbie. Potrzeba jednak, aby te stosunki zostały wyrażone, ale nie ma konieczności, aby były wszystkie oznaczone osobnemi wyrazami. Można pojąć język, któryby nie miał ani przyimka, ani przysłówka i któryby wyrażał stosunki rzeczy przez pewne odmiany rzeczownika; i tak np. przypadkowanie zastępuje w wielu językach przyimki. Wyrażenie jednym znakiem rzeczy i stosunku jéj, jest prawdziwą syntezą; język analityczny wyraża zwykle idee i ich stosunki osobnemi znakami. Łatwo pojąć niedogodności, jakieby powstały z nadużycia wyrażeń syntetycznych i z konieczności połączenia w jednym wyrazie, wielu odcieni, mających przedstawić rozmaite względy.

Dotąd mówiliśmy tylko o pojęciach pojedynczych lub złożonych; cecha, na którą teraz chcemy zwrócić uwagę, okaże układ języka pod innym zupełnie względem. Takie pojęcia nie są jeszcze myślami; one stanowią tylko element. Zobaczmy teraz, co jeszcze więcéj znajduje się w myśli? Jest tam sąd. Sąd stanowi niejako wzięcie w posiadanie idei; idee są same przez się pomyśleniami lub tylko gołemi kształtami naszéj działalności umysłowéj. Sądząc je, stwierdzamy ich rzeczywistość jako idei, albo też ich możliwość albo jeszcze rzeczywistość przedmiotów, które one wyrażają, albo rzeczywistość ich stosunków pomiędzy sobą; powtóre sądząc, rozróżniamy jeszcze idee prawdziwe od fałszywych,

przyjmujemy jedne jako zgodne z naszą intelligencyją, odpychamy drugie jako próżne marzenia, nieznajdujące miejsca w naszém życiu.

Dopóki to wzięcie idei w posiadanie przez intelligencyją nie zostanie wyrażone, dopóty nie ma elementów mowy a zatem i mowy saméj. Posiadanie to, wyraża się przez *słowo*. Podobnie jak sąd stanowi życie intelligencyi, tak słowo ożywia zdanie i daje nam życie. Język zrodzony przez myśl, będący wyrazem i narzędziem myśli, odbija w sobie wszystkie jéj żywioły, odcienia i cechy a poznanie warunków koniecznych mowy, jest jakby odbiciem nauki warunków koniecznych myśli.

Właściwém przeznaczeniem słowa jest stwierdzać exystencyję czyli byt, czyto idzie o sam byt czysty i prosty, czy też o istnienie stosunków, samo więc tylko słowo jest konieczne a dla tego słowa jedna forma, gdyż rozmaite osoby, rozmaite czasy i tryby istniejące w największéj liczbie języków a stanowiące to, co grammatycy nazywają czasowaniem, również jak słowa, które łączą afirmacyją trybu istnienia ze stwierdzaniem samego istnienia, są to tylko sposoby skrócone i syntetyczne, które natura myśli wskazuje a które są widocznie użyteczne, ale nie wynikają jednak koniecznie z natury mowy, gdyż rozmaite względy w ten sposób wyrażone, mogłyby być wyrażone analitycznie przez wyrazy osobne.

Zresztą czy używamy wyrazów rozmaitych lub też czasujemy, zawsze słowo jako wyraz sądu, zawiera w sobie względy dwojakie. Wyraża stwierdzenie istnienia: owóż istnienie i afirmacyja wzięte każda z osobna, mają kilka trybów czyli sposobów: exystencyja np. jest

albo poprzednia albo następna, przeszła lub przyszła, kolejno następująca lub jednoczesna; można również powiedzieć, iż jest nieskończona (to jest zupełna) lub też skończona (to jest niedoskonała i pochodna); ale język ma te same wyrazy do oznaczenia istnienia skończonego i nieskończonego, gdyż myśl może tylko stwierdzać istnienie nieskończone, ale nie może go rozumieć. Afirmacyja jest wyraźna lub względna czyli zależna, pewna lub prawdopodobna, prawdziwa lub fałszywa. Ostatnia ta cecha nie może być wyraźnie zawartą w wyrażeniu samém myśli, ponieważ jest względną do tego wyrażenia, kiedy go bierzemy w jego całości. Inne cechy służą za podstawę czasowaniu.

Przez słowo mowa staje się wyrazem myśli; gdyż słowo to właśnie nadaje zbiorowi wyrazów, jedność odpowiadającą téj jedności przeświadczenia wewnętrznego, w któréj wiele idei zbliżonych i porównanych, staje się jedném pojęciem *). Wyrazy te rozmaite połączone za pomocą słowa w znaczeniu jedném, nazywają się *zdaniem*, jak rozmaite pojęcia, które samowiedza łączy w całość za pomocą afirmacyi, stwierdzającéj stosunek, nazywa się *sądem*. Zdanie, ten wyraz sądu, ma też same żywioły i te same cechy. Mniejsze wyrażenie to jest takie, którego objętość się rozwija (zdanie analityczne) lub powiększa (zdanie syntetyczne) nazywa się subjektem zdania. Wielkie wyrażenie czyli predykat jest jego opowiednikiem. Słowo, które z tych dwóch części czyli żywiołów tworzy całość, nazywa się łącznikiem. Każdy więc sąd ma dwa wyrażenia a każde zdanie ma ich trzy; słowo bowiem wyraża właściwie sąd. Słowo jest znamieniem sądu.

*) Patrz Psychologiją *o samowiedzy.*

Zdanie miewa czasami tylko dwa wyrażenia; to jest wówczas, kiedy słowo jest syntetyczne; ale w takiém słowie rozbiór odkrywa bezpośrednio dwie rzeczy, to jest: słowo i opowiednik.

Oto są wszystkie części składowe zdania: nazwy rzeczy, nazwy trybów i słowo; wyrazy osobne albo modyfikacyje jednostajne, które wyrażają wszystkie możliwe względy i stosunki. Nawzajem znów zdanie jest częścią składową rozumowauia. Stosunek zdań pomiędzy sobą jest albo stosunkiem następstwa albo stosunkiem zależności. Niekiedy samo miejsce, jakie zajmuje to zdanie, wykazuje ten stosunek, niekiedy malują go przez wyrazy mające przedstawiać stosunek następstwa lub zależności.

Jeżeli powiedzieliśmy, że należy do warunków koniecznych mowy, aby była poddana pod prawa proste i jednostajne, to dla tego że posiadając liczne bogactwa odcieni dla wyrażania myśli, nie spełniłaby swego przeznaczenia, jeżeliby zastosowanie jéj nie było łatwe, jeżeliby nie wynikało z małéj liczby zasad, słowem jeżeliby mowa nie była metodyczna.

Wszystko co dotąd powiedzieliśmy, dało się wywieść *a priori* z saméj natury mowy a zatem znajduje się we wszystkich językach, jakkolwiek rozmaite byłyby ich kształty i ich pochodzenia. Możnaby tego dowieść następnie studjując rozmaite języki i oddzielając w każdéj to, co wynika z przyczyn przypadkowych od tego, co

jest zjednoczone ściśle z samą naturą mowy. Dwa te sposoby wprost sobie przeciwne, chociaż zarówno filozoficzne badania téjże saméj kwestyi, nietyle nawet są zgłębianiem języków, jak raczéj badaniem umysłu ludzkiego; gdyż powtórzmy tu jeszcze, że formy konieczne mowy są zarazem formami koniecznemi myśli.

5. *O zamiarze stworzenia języku powszechnego oraz rozbiór doktryny, która utrzymuje, że każda zupełna umiejętność jest tylko doskonałym językiem.* Z téj zasady, że język jako dzieło i wyraz myśli odbija, koniecznie wszystkie jéj prawa, wywnioskowaliśmy, iż pomimo rozmaitości idiomów i pomimo szczególnych prawideł, jakie w życie wprowadził każdy z tych idiomów czyli podziałów językowych, że pomimo tego, mówię, istnieje pewna całość praw ogólych, która rozrządza wszystkiemi językami a które jedynie są konieczne, gdyż one tylko same opierają się na naturze umysłu. Można więc w językach rozróżniać same wyrazy i prawidła, podług których używać ich trzeba; a między temi prawidłami takie, które istnieją tylko na zasadzie zwyczaju od tych, które wynikając same z istoty rzeczy, są wspólne wszystkim językom. Dowolném być tylko może wybór wyrazów oraz te szczególne prawidła, które stanowią szczególne wyrażenia językowe, zwane idiotyzmami. Wyrazy stanowią niejako materyjał języka; prawidła zaś są jego kształtem. Ucząc się wyrazów bez prawideł, wprawiamy tylko pamięć; ale przeciwnie wprawiamy się w sąd i zgłąbiamy język w jego głównych zasadach, jeżeli więcéj zajmują nas prawidła niż wyrazy, więcéj formy niż ich treść. Otóż jeżeli

za pomocą psychologii zdołamy odróżnić pomiędzy prawidłami, takie, które zasadzają się na naturze rzeczy, od tych, które nie mają żadnego powodu istnienia, wówczas możemy utworzyć grammatykę wszystkich języków czyli grammatykę powszechną; a skoro tylko raz posiadamy grammatykę taką, mamy zarazem formę konieczną wszystkich języków, to jest istotnie język powszechny lubo oderwany; prawa myśli, zastosowane do praw koniecznych wyrażenia myśli; algebrę, że tak powiemy, która nie ogranicza się na samych ilościach, ale obejmuje wszystkie sposoby zastosowania władz umysłu ludzkiego. Język ten powszechny nie zawiera jak inne języki wyjątków; nie opiera się raz na téj zasadzie, to znów na innéj przeciwnéj; nie tworzy tych sprzeczności tak częstych między wyrazem a jego znaczeniem, które w zwyczajnych językach pochodzą z zatarcia znaczenia pierwotnego. Pod względem metody uszeregowania i rozbioru, ma on całą ważność prawdziwego języka a nie okupuje jéj żadną niedogodnością nieuniknioną w językach, które się powoli rozwijają przez pospolity ogół, zanim nauki zostały rozwinięte a w których najczęściéj tradycyja opiera się logice.

Jedném słowem język systematyczny przez to samo, że utworzony byłby odrazu, że byłby prostym, opierając się na naturze saméj, że byłby wiernym, jako wyrażający liczne kształty myśli, zawierałby przez to rozbiór dokładny i zupełny umysłu i stanowiłby sam pewien rodzaj filozofii.

Wszystko co się odnosi do możliwości języka powszechnego, do jego cech i użycia, może być zawarte w pięciu zdaniach następujących:

1⁰ Myśl obejmuje pomysł czyli ideę, sąd, rozumowanie. Język odpowiada tym trzem czynnościom intelligencyi. Pojęcia szczególne z zewnątrz przychodzące (adventices) są tylko materyjałem nie zaś formą pracy duchowéj, wyrazy są tylko materyjałem mowy.

2⁰ Wszystkie formy ogólne myśli i wszystkie stosunki możliwe idei pomiędzy sobą i umysłem, mogą być ściśle oznaczone przez psychologiję i metafizykę.

3⁰ Wyrażając więc takowe systematycznie, moglibyśmy miéć język filozoficzny, który byłby najzupełniéj abstrakcyjny czyli oderwany, dałby się stosować niezależnie od jednostek i rozumiéć niezależnie od słów, podobnie jak wykonywamy działania liczbami w arytmetyce a wielościami w algebrze, nie troszcząc się o ich rzeczywistość.

4⁰ Język taki nadałby działaniom myśli dokładność rachunkową; dozwoliłby sądzić te działania w ich istocie bez zwracania uwagi na ich treść; i posłużyłby za pomocą posiadanéj tablicy czyli zbioru kategoryi i przez znajomość praw, podług których rodzą się idee, posłużyłby, mówię, do wyszukania kwestyi nieznanych czyli ilości niewiadomych; wyzwoliłby umysł od wpływu idiomów i uzdolniłby do rozróżnienia w każdym z tych idiomów, co tam jest przeciwnego logice *).

3⁰ Możnaby wyrazić ten język i uczynić go powszechnie zrozumiałym, używając na wzór Chińczyków pisma

*) Leibnitz. Historia et comen, lingunae character., etc.

wyłącznego do przedstawiania każdego wyrazu *), a wyrażając pojęcia abstrakcyjne przenośniami czyli figurami.

Zbyteczną zapewne jest rzeczą dodać, że gdyby przez użycie takiego języka, umysł zamiast sądzić o prawdzie rzeczy, potrzebował tylko sądzić dokładne zastosowania prawideł, to zastąpienie wolności maszyną byłoby tylko postępem wstecznym. Ona byłaby tém dla wszystkich form myśli, czém chciały średnie wieki, uczynić prawidła syllogizmu dla rozumowania. Ale ten język powszechny czyli ta charakterystyka powszechna, (gdyż tak ją nazwano) użyta jak reguły syllogizmu dla uporządkowania i nawet sprawdzenia jeżeli potrzeba sądu, a nigdy dla potłumienia go, byłaby zarazem piękną i dokładną teoryją i narzędziem pożytecznèm.

Co się tyczé utworzenia języka powszechnego, któryby mógł zastąpić idiomy szczególne i uczynić z rodzajów językowych, pewien rodzaj jednéj rodziny, jestto złudzenie jak pokój powszechny. Taki język stworzony już w pełni w umyśle filozofa nie urzeczywistniłby się nigdy a przynajmniéj nie zostałby przyjętym powszechnie. Powaga publiczna z wielką trudnością zdoła zmusić do zmienienia jakich wyrażeń. Rozmaitość klimatów, praw, wierzeń, gustów i zwyczajów czyni jednostajność nadzwyczaj trudną. Jeśli nawet ustanowiliby taką jednostajność, ona albo nie trwałaby albo przyczyniłaby się do zatarcia różnic, które stanowią konieczną cechę wszechrzeczy. Niepodobna zmienić istotę ludzkości, niepodobna uczynić

*) Id., Nouveaux Essais, księga IV roz. VI.

**) Id., Ib.

karty białéj z jéj nabytków (table rase). Naród, któryby się wyrzekł swego języka, wyrzekłby się zarazem swojéj historyi i właściwego sobie charakteru. Nauka i cywilizacyja niszczą powoli to, co w tradycyjach jest szkodliwego; ale postęp, któryby odebrał odrazu ludzkości wszystkie jéj tradycyje, byłby smutnym postępem.

W tych wszystkich kwestyjach tyczących się języka powszechnego, nie trzeba ani uwodzić się nadziejami ułudnemi, ani sądzić z przesadą o wpływie mowy na myśl, ani mieszać metody (a język właśnie jest tylko metodą) z rezultatem metody, to jest z umiejętnością samą. Niezaprzeczoną jest rzeczą i dowiedliśmy tego dostatecznie, że mowa jest potrzebną do rozwinięcia myśli oraz że język doskonały, dopomaga do tego rozwinięcia; ale wnioskować z tego, że mowa stanowi całą umiejętność, jestto zapominać, że nie każda rzecz, literalnie nazwana i określona, zostaje przez to poznaną, że umiejętność ludzka nie zawiera się cała w klassyfikacyjach nakoniec, że dokładność mowy, oznaczająca dokładność idei, jest raczéj rezultatem niż przyczyną téj cechy. Paradoks ten, który przesadzając ważność znaku, stawia go niejako na miejsce rzeczy oznaczonéj, mógł się znaleźć w szkole Kondillaka, gdzie wszystko odnosiło się do doświadczenia i właśnie ten paradoks jest prawdziwym początkiem téj opinii, którąśmy zbijali powyżéj, jakoby mowa była warunkiem koniecznym wszelkiéj myśli, przez co chcą wykazać niemoc radykalną rozumu pozostawionego samemu sobie.

6. *O cechach doskonałego języka.* Odpowiedzieliśmy już na tę kwestyją, wyliczając warunki konieczne mowy, ale są jeszcze i takie cechy, które nie wynikają ściśle z natury języków a które czynią je odpowiedniejszemi ich podwójnemu przeznaczeniu: użyźniania i wyrażania myśli. Do grammatyki, retoryki i poetyki należy opisanie w szczegółach tych cech oraz wskazanie środków najpewniejszych ku udoskonaleniu języka lub wyciągnieniu z używanego przez nas, najwięcéj korzyści. Ograniczymy się na wskazaniu najogólniejszych stron tych rozmaitych części; logika nie ma tu innego zadania jak tylko obznajmić czytelników z tém, co dotąd wyrażono.

Jasną jest rzeczą, iż aby oznaczyć warunki dokładnego języka, trzeba zwracać uwagę na rozmaite jego użycie. Uważaliśmy powyżéj mowę w charakterze metody klassyfikacyi lub metody wynalazku oraz jako środek znoszenia się dwóch intelligencyi. Pod tym ostatnim względem można jeszcze rozróżnić wyrażenie idei od wyrażenia uczuć. Cechy właściwe językowi idei, powinny stosować się także do języka uważanego jako pomoc i narzędzie myśli. Język więc idei i język uczucia oto podział główny, którym teraz zajmować się będziemy.

Czy idzie o uczucie, czy o myśl, pierwszą cechą języka dokładnego, jest jasność i możnaby powiedzieć w sensie bardzo prawdziwym, iż to jest cecha jedyna. Jasność w istocie w mowie jest przymiotem wynikającym z dokładnego przyswojenia znaku do rzeczy oznaczonéj. Najwyższym szczytem sztuki w mowie, jest ta doskonałość, która zamienia prawie rozmowę na bezpośrednie zetknięcie duszy z duszą. Wyrażenie jasne zasadza się

na tém, aby myśl nie była dwuznaczną we wszystkich swoich odcieniach, w całéj pełni, nie mieszając nic ubocznego, nie zajmując umysłu niczém innėm jak samą sobą.

Ale jakiemiż środkami otrzymać tę jasność? tutaj to dopiero widzimy różnicę, jaka zachodzi między językiem idei a językiem uczuć. Najbardziéj abstrakcyjny odpowiada ideom, najmniéj abstrakcyjny uczuciom. Algebra i muzyka są dwoma językami najjaśniejszemi a zatem najdoskonalszemi a są takiemi właśnie przez cechy sobie przeciwne. Twierdzenie, iż muzyka jest językiem jasnym przez to, iż otwiera szerokie pole imaginacyi, czyż nie zdaje się z razu paradoksem a jednakże nie ma nic prawdziwszego. Marzenie jest w duszy poety a muzyka do marzenia pociąga. Jeżeli język jest wyraźny, oznaczony, uczy on mnie, ale nie działa na uczucia, cel jego jest chybiony. Są uczucia, których wdzięk cały zasadza się na tém, że ich otacza tajemnica; jeżeli światło zajaśnieje, tajemnica znika i wdzięk z nią ustaje. Poeta używa wszystkiego, łączy wszystko, nie potrzebując innego mistrza jak fantazyja, innych prawideł jak gust; używa słów i obrotów harmonijnych, które zachwycają ucho, bo muzyka zmysłów obudza również muzykę duszy; używa wyrażeń licznych, aby urozmaicić w sposób prawie nieskończony malowanie wrażeń i namiętnosci; używa myśli wolnéj i niezależnéj, aby uniknąć jednostajności i przygotować niespodziane zdziwienie; posługuje się porównaniami i obrazami, aby oddać żywiéj i mocniéj uobecnić swoje idee, nakoniec używa wyrażeń na wpół wyraźnych i niejako przysłonionych, aby słuchacz raczéj

zgadywał, niż rozumiał jego pomysły. Każdéj sztuki zadaniem a bardziéj podwójnym przedmiotem jéj poetyki. jest naprzód wyłożenie zasad gustu, powtóre wskazanie we wzorach mistrzów, najdoskonalszych sposobów ku wyrażeniu godnie uczucia i myśli. — Istnie poetyka ogólna, wspólna równie poezyi jak wszystkim innym sztukom, poetyka, która zgłębia pojęcie i uczucie piękna, która wskazuje pierwiastek wieczny, boski, powszechny w smaku a zarazem to, co w nim jest indywidualném, dowolném, przechodniém. Taka poetyka jest umiejętnością, stanowi ona jedną z gałęzi pomniejszych filozofii, nazywają ją estetyką. Są znów poetyki szczególne, które już nie rozważają piękna w niém samém, lecz tylko w kształtach rozmaitych, jakie przybrać może. Wszystko, co jest piękne, jest takiém podług słów Platona przez udział w piękności wiecznéj. Wiemy, że piękność istnieje, ale na téj ziemi widzimy tylko jéj obrazy. Rozpoznawać te obrazy, łączyć je, odtwarzać, oto zadanie poetyk szczególnych, które się dzielą, jak widzimy, na dwie części oddzielne, na praktyczną i na krytyczną, odpowiednio każdemu kształtowi możliwemu na téj ziemi, to jest każdéj ze sztuk pięknych, będących rozmaitemi językami jednéj i téjże saméj poezyi.

W języku filozoficznym jasność w ideach otrzymuje się zupełnie innym sposobem, ideałem takiego języka jest język rachunku, jasność wynika tu nie z bogactwa lub rozmaitości wyrażeń ale z jéj dokładności, jasności i ścisłego zastosowania; nie z ruchów nieprzewidzianych i wolnych, ale z odtworzenia wiernego ruchów myśli, za pomocą doskonałego układu słów. Język filozoficzny

prawdziwie potrzebuje jednego tylko wyrażenia na każdą ideę, aby nie obciążyć zbytecznie pamięci i usunąć wszelkie dwuznaczności. Język ten, powinien mieć tylko jedną formę na wszelkie zdania, to jest, powinien naprzód wskazać przedmiot, który chce określić a następnie określić go. Na wszelkie rozumowanie powinien jednę tylko mieć formę, to jest, powinien naprzód postawić zasadę a potem za pomocą mniejszego zdania, dojść do wynikłości. Język taki, jako w najwyższym stopniu metodyczny, powinien jak najmniéj zostawiać pola dowolności, używać jak najmniejszéj liczby znaków pierwotnych i posługiwać się nimi we wszystkich kombinacyjach potrzebnych, za pomocą zasady przerabiającéj, prostéj i jednostajnéj, nakoniec ponieważ taki język jest analitycznym, musi używać koniecznie licznych wyrazów abstrakcyjnych.

Ale czyż język idei wyraża tylko formy myśli spekulatywnéj czyli filozoficznéj a język uczucia tylko ruchy czułości? Nie zaprawdę. podział ten nie tyle odnosi się do przedmiotu, o którym jest mowa, jak do celu, który sobie założono. I tak np. uczucia opisuje język idei, kiedy nie idzie o ich obudzenie, lecz o ich zbadanie rozumowe, idee znów wyraża język uczucia wówczas, kiedy chcemy przemówić do miłości piękna i obudzić zapał.

Wymowa ma zawsze cel podwójny, chce przekonać i przeniknąć wolę, stara się oświecić sąd i wzruszyć serca; przemawia do rozumu, do imaginacyi, używa wszystkich środków i łączy w sobie wszystkie cechy. Ogólnie mówiąc, nasze uczucia i nasze idee płyną zawsze razem, życie przechodzi na czuciu i myśleniu. Filozofija nawet

sama nie jest zawsze powiązaniem wywodów suchych lub zimnych obserwacyi. Skoro tylko jedność się okaże a dusza od szczebla do szczebla wznosi się ku Bogu i zaczyna Go widzieć z bliska, wówczas umiejętność, pozostając zawsze sobą samą, nie przestając być wierną swéj męzkiéj karności, napełnia od razu imaginacyją i serce; bo umiejętność i poezyja mają też same dążenia, bo to, co jedna wykazuje i czego dowodzi, druga przenika lub wymarzy. Można więc stawić na dwóch krańcach łańcucha język filozoficzny, abstrakcyjny i regularny i język poezyi wolny, bogaty, porywający, potężny, abyśmy tylko nigdy nie zapominali, że w mowie równie jak w myśli znajdują się punkta, w których łączy się razem serce, imaginacyja, rozum, oraz że chociaż wszystko zaczyna się od analizy, wszystko jednak powinno dążyć do jedności i wszystko się w niéj zanurza.

§ 7. O PRZYCZYNACH NASZYCH BŁĘDÓW I O SPOSOBACH ZAPOBIEŻENIA IM.

Zanim zbadamy jaki jest początek wspólny naszych błędów, pożyteczną będzie rzeczą wyliczyć rozmaite ich przyczyny. Podzielimy naprzód nasze błędy na dwa oddziały, to jest na takie, które odebraliśmy za powagą drugich i na takie, które wynikają ze złego użycia naszych władz. Pierwszy oddział jest bardzo liczny, łatwowierność leży w naturze człowieka, ona jest potrzebną do zachowania i rozwinięcia nas podczas lat dzieciństwa; wówczas przyjmujemy za prawdziwe bez rozbioru, bez obrachunku opinije, które rzucają w nasz umysł głęboko korzenie a późniéj rządzą nami tyrańsko, chociaż nie możemy sobie przypomnieć ich początku. Pod względem tego wszystkiego, co przechodzi zwyczajne potrzeby życia, ludzie ciemni (niezmierna większość rodu ludzkiego) żyją niejako pod ciągłą opieką. a ponieważ nauka rzadko albo prawie nigdy ich nie dosięga, przyjmują więc jako wyrocznie najdziwniejsze i najszkodliwsze przesądy. Aby opanować przekonanie ich, wystarcza już

dla tego jedynie że drudzy wierzyli; czy to z instynktu, czy z wyrachowania, równie w przedmiocie opinii jak w przedmiocie postępowania, największa liczba ludzi tam widzi pewność, gdzie dąży większość. Ale i w klassach wyższych społeczeństwa są przesądy, których się nie wstrząsa łatwo; już to utrzymuje ich interes, już miłość własna, jużto jakaś nieudolność naturalna, niekiedy bojaźń odróżnienia się i zerwania z całym ogółem. Najmocniejsze przesądy są te, do których łączy się jakieś pojęcie honoru lub obowiązku i których nie śmiemy poddać pod rozbiór, uważając krok taki prawie za występek. Bakon wykonał uczoną klassyfikacyją wszystkich tych przesądów *). Nie wchodząc tu w takie szczegóły, dosyć będzie przypomnieć przesądy narodowe kast, professyi, sekt; opinije tak naprzód utworzone, wstawiające się niejako między nami a prawdą, przeciwne są najzupełniéj duchowi filozoficznemu. Przekonania, których dokładnie nie sprawdziliśmy sami, których nie znamy początku, są tylko rzeczywiście niebezpieczeństwem, a nie mogą być żadną pomocą dla intelligencyi.

W rzędzie błędów, które wynikają ze złego użycia naszych władz, trzeba rozróżnić błędy zależące na tém, iż mylimy się co do przedmiotu właściwego jakiéj władzy, albo mówiąc ogólniéj, co do prawdziwego przeznaczenia jakiéj metody. Takim np: jest błąd, w który wpadamy chcąc zbadać za pomocą organów pojawy duszy ludzkiéj, nie mogące być uchwycone zmysłami; podobnym ró-

*) Nowum organum ks: I.

wnież błędem jest, że przypuszczając tożsamość przyczyn nieznanych z przyczynami nam znanemi, poważamy się wyrokować, że wszelki stosunek między dwoma istotami, może się tylko odbywać za pomocą zetknięcia a zatem, że dusza musi być materjalna. Przyrównamy również do tych błędów, stosowanie do jakiéj umiejętności, metodę, która jéj nie jest właściwą, lub żądanie od niéj wywodów, których ona dać nie może. Psychologija np: będąc nauką opartą na doświadczeniu, nie może być rozwijaną metodą geometryczną, również nie byłoby rzeczą sprawiedliwą, ani rozumną, ani nawet możliwą, abyśmy jéj odmówili wszelkiéj powagi dla tego, że nie używa zmysłów jako narzędzi, ani też funduje się na aksiomatach i rozumowaniach wywodniczych.

Nakoniec jest rzeczą pewną, że władze nasze wtedy nawet, kiedy je zwracamy na przedmiot nie właściwy, nie są wolne od błędu. Mamy trzy władze intuicyjne: samowiedzę, percepcją zewnętrzną i rozum; jedną władzę, którą można nazwać twórszą imaginacyję. Wszystkie inne przeznaczone są do oddziaływania na materyjały dostarczone przez nasze władze intuicyjne. Otóż nie ma ani jednego z tych źródeł poznania, któreby zarazem nie mogły być źródłem błędów. Błędy zmysłów powtarzają się codziennie, jestto, jak wiemy, zwykły zarzut sceptycyzmu. Co do omylności samowiedzy, dowodem jéj zdaje się najwidoczniejszym, jest rozmaitość systematów psychologicznyh, opierających się właśnie na wskazaniach téjże samowiedzy. Rozum nakoniec który w istocie swojéj zaopatrzony jest zasadami niezmiennemi, w zastosowaniu jednak, to jest jako używany przez jednostkę, okazuje się błę-

dnym. Wszak wiemy, że każdy prawie z jego systematów dostarczał po kolei broni sceptycyzmowi; błędy rozumowania są tak powszechnie znane, że z samego wyliczania ich, uczyniono prawie przedmiot osobnéj nauki.

Indukcyja będąca koniecznym warunkiem największéj liczby nauk, daje tylko prawdopodobiestwa, to jest, że we wszystkich jéj rezultatach trzeba przypuszczać pewną możliwość błędu. Tak samo w opinijach przychodzących nam z zewnątrz, jak w tych, które sami tworzymy, błąd znaleźć się może; nie ma w nas nic nieomylnego.

Na tém to właśnie twierdzeniu opierają się sceptycy, sofistyczne ich rozumowanie zależy głównie na tém, że rozwodzą się nieustannie nad nieudolnością naszéj natury. Ich wymowa wysila się na tę jedyną tezą i tak zdają się przekonani, że każdy nowy argument użyty przez nich w tym celu, staje się nowym tryumfem otrzymanym nad dogmatyzmem czyli nad wiarą w zasady rozumowe a to tak dalece, że nie trzymając się ostrożnie, możemy chwilowo być odurzeni.

Ale potrzeba mężnie stać przeciwko tym złudzeniom; wprawdzie przyczyny błędu, wyliczane przez sceptyków istnieją; możemy i powinniśmy uznawać je wraz z nimi, używając właśnie tych samych środków, których oni używają ku dowiedzeniu niemocy rozumu, na poznanie stron jego słabych i sposobów użycia go doskonaléj. Prawdziwa różnica zachodząca między nami a nimi w tém się streszcza, że oni przypisują to bezsilności radykalnéj naszych władz, co dla nas jest tylko skutkiem złego ich użycia. Dla nich więc błąd jest nieuniknionym, dla nas przeciwnie. Nie na wiele więc się

przyda ich hałaśliwe wyliczanie przyczyn naszych błędów, ale jest niezmierną korzyścią badać wspólny początek tychże, bo jeżeli uznaliśmy, iż one nie wynikają z przyrodzonéj niemocy naszych władz, jeżeli mają przyczynę zależącą od nas, sceptycyzm więc zostaje zwyciężony a błąd może być usunięty. Odepchnijmy naprzód tę ogólną i naprzód ustanowioną tezę sceptycyzmu, że w skutek niedoskonałości naszych władz, jesteśmy skazani na konieczne błądzenie, nie. zaprawdę z téj niedoskonałości wynika tylko, że poznanie nasze jest ograniczone. To co wiem, wiem dobrze i z pewnością, ale wiem niewiele, bo sam jestem istotą ograniczoną i niedoskonałą.

Ale przejdźmy kolejno jeszcze wszystkie źródła błędów, któreśmy poprzednio wskazali. Któż mię zmusza zachowywać w umyśle moim mniemania błędne lub nieprawdopodobne albo opinije prawdopodobne, których prawdziwość nie jest mi dowiedziona. Przypuśćmy, że w pewnéj epoce życia byłem zmuszony przyjąć je na ślepo, ależ łatwowierność ta nie trwa zawsze, każdy człowiek ma taką chwilę, w któréj się przebudza i przychodzi do samodzielności. Taki właśnie jest początek filozofii, jeżeli więc ulegam jarzmu przesądów, to dla tego że tak chcę, że nie staram się o wolne użycie mego rozumu, słowem jestto moją winą. I oto już cały szereg błędów, których uniknąć mogę, jeżeli zechcę. Wolność w przedmiocie opinii jest mi tak przyrodzoną, iż potrzebuję tylko chcieć, abym pozostał wolnym.

Co do błędów, których źródło leży w pomieszaniu władz i metod, widoczną jest rzeczą, iż siebie tylko o nie oskarżać mogę. Władze moje są zdrowe i dokładne; każda użyta właściwie wypełni swoje przeznaczenie; do mnie więc należy użyć je w taki sposób, to jest podług wskazań przyrodzonych, nie zaś inaczéj. Obdarzony władzami, które otrzymałem od Boga, niepowinienem być jak ów muzykus, który, chociaż ma przed sobą instrument wydający czyste dźwięki, używa jednak fałszywie klawiszów.

Ale zmysły mnie mylą nawet co do przedmiotów im właściwych; wzrok np. pokazuje mi jakąś rzecz kwadratową, która późniéj okazuje mi się okrągłą. Otóż na to odpowiem ze wszystkimi dogmatystami w filozofii a zarazem za powagą doświadczenia: że tu nie wzrok mię myli. Owszem on mi pokazuje to, co pokazywać powinien, tylko ja z tego widoku wyciągam wniosek nieprawdziwy. Wiem np. bez żadnéj wątpliwości, że słońce jest większe od ziemi; jednakże wzrok przedstawia mi jego średnicę wielkości dwóch stóp: a więc on mnie myli? Wcale nie; onby mnie mylił właśnie, gdyby mi je większém przedstawiał; bo wówczas byłby w sprzeczności z prawami perspektywy, które właśnie stanowią jego właściwe prawa. Czyż będziemy utrzymywać, że wzrok wtedy tylko byłby prawdziwy, i pokazywał prawdziwie, gdyby mi przedstawiał przedmioty bez względu na odległości i punkta pośrednie? Chcąż więc, aby wzrok był nam nieużytecznym a nawet szkodliwym. Błąd, który wynika z nieznajomości lub zapomnienia jakiegoś prawa stałego a które łatwo udowodnić, błąd taki, mówię. nie jest błędem władzy, ale moim własnym.

To co powiedzieliśmy o zmysłach, odnosi się także do wszystkich innych władz. Z tego wnoszę, że nie jest

w mojéj mocy wiedzieć wszystko, gdyż nie jest w mojéj mocy być doskonalszym, niż jestem. Ale odemnie zależy, żebym się nie mylił, bo zawsze pozostaje mi wolność użycia lepszych środków albo uznania w danym razie mojéj nieudolności lub zawieszenia mego sądu.

Nie trzeba jednakże nadawać téj prawdzie zbyt absolutnego znaczenia, pewną bowiem jest rzeczą, że naturalny pociąg wiedzie nas ku wiedzy, często z takim zapałem, iż niezawsze jesteśmy w stanie zachować wszelkie właściwe ostrożności przeciw błędowi a przytém niektóre błędy noszą taki pozór prawdy, iż nadzwyczajna tylko bystrość umysłu zdoła je rozróżnić, to jest nie przyjąć je za prawdy, mogące nam służyć bez wyrzutu sumienia, ani skrupułu. Lecz to są wszystko następstwa, nie istoty naszych władz, ale ich ograniczenia, w skutek którego nie mogą one poznać wszystkiego odrazu; skoro jednak okoliczności się wyjaśnią, prawda okazuje się nanowo a odzyskując ją, poznajemy zarazem przyczyny naszych błędów. Uwagi te wystarczają do przekonania, iż ściśle mówiąc błąd, wynika z nierówności, jaka zachodzi między wolą a intelligencyją a zatem, że my sami jesteśmy jedyną przyczyną naszych błędów.

Jakież więc są środki zaradzenia temu. Najpierwszym widocznie jest postanowienie nie wierzenia nigdy bez sprawdzeń i dowodów, drugim baczność ciągła w stosowaniu właściwéj władzy do przedmiotu badanego, nie mieszanie metod, rozróżnienie w poznaniu jakiego nabyliśmy za pomocą pewnéj władzy, tego co istotnie przyszło nam z jéj świadectwa a co zwyczaj lub nierozważność naszego sądu tam dołączyły.

Będziemyż wnosić z tego wszystkiego, cośmy powiedzieli, że wszelki błąd jest winą a wszelka wina jest tylko błędem. Zaprawdę dwa te wnioski byłyby bardzo przesadzone. Naprzód przypuszczając, nawet że zawsze jest jakaś wina w błędzie, byłoby to fałszywym sądem mierzyć rozciągłość winy ważnością błędu. Rzeczywiście nie ma winy tylko, kiedy sumienie ma sobie co do wyrzucenia; pośpiech lub zaniedbanie, z których powstaje najczęściéj błąd, wtedy tylko przybierają cechy przewinienia moralnego, kiedy jesteśmy przekonani, że moglibyśmy uniknąć błędu i kiedy znamy moralne następstwa, jakie z niego wynikają. Nadto, są jeszcze błędy, które raczéj niewiadomością nazwać można, to jest takie, które popełniamy po najstaranniejszém ocenieniu znanych nam przedmiotów a z których nas tylko wyprowadzić może nabytek nowych wiadomości. Są to błędy nieodłączne od ludzkiéj kondycyi i niepodobna nas czynić za nie odpowiedzialnémi.

Co się tyczé drugiéj kwestyi, to jest, czy wina jest błędem lub skutkiem błędu, należy to raczéj do moralności jak do logiki, powiemy tylko tutaj, iż przyjmując to twierdzenie, musimy przyznać, że wówczas obok błędu wina pozostaje także w zupełności, gdyż nietylko intelligencyja się pomyliła, ale wola była oporną ostrzeżeniu sumienia.

KONIEC.

MORALNOŚĆ.

I.

Określenie Moralności — przedmiot i podział téj umiejętności.

Każda istota ma cel; najmniejsza równie jak największa bierze udział w porządku powszechnym. W tym licznym zbiorze istot, które napełniają przestrzeń i czas, jedne dążą do swego celu, bez wiedzy i woli, nie czując tego nawet, jako narzędzia ślepe i milczące wyższych zamiarów; inne znów mają mniéj lub więcéj wyraźne poczucie swego przeznaczenia i biorą w nich udział niejako, przez przyjemność lub cierpienie, ale z zupełną niemożnością zrozumienia go i współdziałania. Jedna tylko istota na ziemi odebrała ten wysoki przywilej, że zna swój cel i że go może spełnić przynajmniéj w części: tą istotą jedyną i wyższą jest człowiek.

Człowiek posiada na własność dwa dary, których pozbawioną jest reszta stworzeń: rozum i wolność. Jako

istota rozumna może on znać swoje przeznaczenie; jako wolna może współdziałać skutecznie z tém przeznaczeniem. Ztąd też wynika zadanie, które jest zarazem zadaniem życia: jaki jest cel człowieka i jakim sposobem spełnić go można? Przedmiotem moralności czyli etyki jest rozwiązanie tego zagadnienia. Ona to w imieniu rozumu przepisuje prawa wolnéj woli; rządzi postępowaniem ludzkiém; porządkuje obyczaje; daje nam poznać nasze przeznaczenie; naucza nas naszych obowiązków równie jak praw, przynosi nam naukę dobra i złego, występku i cnoty; które to nazwy są tylko rozmaitemi wyrażeniami téj samej a zasadniczéj idei.

Gdyby człowiek nie miał celu oznaczonego, czyny jego nie podlegałyby żadnemu prawu; nie byłyby ani *złe*, ani dobre; słowa: obowiązek i prawo, występek i cnota nie miałyby żadnego znaczenia. A jednakże wszyscy ludzie odróżniają złe od dobrego, uznają obowiązki, odwołują się do prawa; wszyscy więc ludzie wiedzą, chociaż niewyraźném uznaniem że mają cel i jaki jest ten cel, jakie uczynki odprowadzają od niego a jakie dopomagają do jego spełnienia. To, co ród ludzki zna w sposób niewyraźny, nie zdając sobie dobrze z tego sprawy, — nauka zna jasno i dokładnie: odbiera ona od powszechnego uznania pojęcie przeznaczenia ludzkiego i oddaje to pojęcie czystsze i dokładniejsze, chociaż pewności jego powiększyć nie może.

Zadanie umiejętności moralnéj dzieli się prostę na dwie części: określić cel człowieka albo co na jedno wychodzi określić prawo rządzące człowiekiem, oto jest przedmiot *moralności ogólnéj*, którą także można nazwać moralnością

spekulatywną; porządkować czyny człowieka w stosunku z tym celem i odpowiednio temu prawu, oto jest przedmiot *moralności szczególnéj*, która, jak widzimy, ma cechę bardzo praktyczną. Jakże określimy cel człowieka czyli jego prawo? jakże utworzymy następnie za pomocą tego prawa system at jego obowiązków?

Kwestyja bowiem tycząca się prawa, jakiemu człowiek ulega i treści tego prawa, jest widoczne kwestyją praktyczną: do sumienia należy jéj rozwiązanie. Owóż staranne badanie sumienia naucza nas, że człowiek może w postępowaniu swojém być kierowany powodami różnemi czyli inaczéj mówiąc, obierać sobie cele rozmaite, oraz że działalność ludzka przybiera cechy rozliczne, stosownie do tego czy kierowana jest tą lub inną pobudką, czy zmierza do tego lub innego celu. Przypuszczając, że te pobudki są jednakowo słuszne i jednakowo dobre, jasną j est rzeczą że czyny ludzkie byłyby w takim razie zupełnie obojętne; życie więc nią ulegałoby żadnemu prawu a wolność nie miałaby odpowiedniego sobie przedmiotu; przeznaczenie nasze całe byłoby zagadką nie do rozwiązania. W téj dziwnéj hypotezie człowiek wprawdzie mógłby miéć w sobie jeszcze jakiś cel, jak wszystkie inne stworzenia; ale w żadnym razie nie byłby jego piastunem i kierownikiem; nie byłby już człowiekiem, lecz tylko zwierzęciem lub rośliną. Jasną więc jest rzeczą, że pobudki, które wpływają na działanie ludzkie, nie są zarówno słuszne, oraz że cele, ku którym ta działalność jest wymierzona, nie są zarówno dobre. Któraż z tych pobudek ma w sobie charakter słuszności moralnéj? jakież z tych celów rozum wybiera jako

zupełnie dobre? oto właśnie o co pytać się będziemy sumienia.

Ono nam odpowić, że działalność ludzka rozwija się podług trzech osobnych trybów: jeden, który się odbywa pod wpływem namiętności, drugi pod wpływem interesu, wyrachowania, trzeci nacechowany charakterem zobowiązania moralnego, jakiemu podlega działacz moralny. Na łonie to téj potrójnéj działalności ludzkiéj szukać będziemy prawa, które nią rządzi. Dowiedziemy kolejno, iż niepodobna jest wykryć w namiętném poruszeniu, równie jak w wyrachowaniu egoizmu, jakąkolwiek zasadę, któraby mogła być podniesioną do znaczenia prawa. Historyja przyjdzie tu w pomoc badaniu psychologicznemu; ona nam wykaże nieudolność tych systematów, które usiłowały porządkować działalność ludzką za pomocą uczuć lub interesu. Epikur i Hobbes, Arystyp i Adam Smith, podciągnieni pod ścisłą kontrollę, nauczą nas sami szukać w pojęciach wyższych rozumu, zasad kierujących postępowaniem ludzkiém. Głębokie zbadanie tego szczytnego trybu działalności, tego stanowiska, na którém wola uwolniona od wszelkich pobudek osobistych, radzi się tylko porządku ogólnego rzeczy, pragnąc z nim współdziałać przez wolność, zbadanie to, mówię, wyjaśni nam wszystkie tajemnice naszego przeznaczenia; pojęcia zobowiązań moralnych, obowiązku i prawa, zasługi i winy, natura złego i dobrego, stosunek dobra naszego z dobrem powszechném i bezwzględném, rola, jaką odgrywa rozum w człowieku, instynkt, egoizm, właściwy stosunek cnoty i szczęścia, jedném słowem cała ekonomija natury naszéj moralnéj ukaże się nam w pełném świetle.

Wówczas przedstawi się pole zastosowania prawa moralnego, do nieskonczonéj rozmaitości działań ludzkich. Odniesiemy łatwo wszystkie stosunki człowieka do trzech głównych, mianowicie: do stosunku z sobą samym, z bliźniemi i z Bogiem. W każdym z tych porządków nakreślimy główne drogi, podług których powinno się kierować postępowanie ludzkie.

Skoro raz oznaczymy w ten sposób pierwsze zasady, skoro odcechujemy jasno charakter prawa moralnego, nakoniec skoro cel życia człowieka oznaczymy, będziemy mogli bez obawy pozostawić sumieniu ludzkiemu staranie wyszukania w rozmaitych i dziwnie złożonych położeniach życia ludzkiego, drogi prawdziwéj mądrości i obowiązku.

II.

O rozmaitych powodach i rozmaitych celach działań ludzkich.

Powiedzieliśmy już, że działalność ludzka rozwija się pod wpływem trzech przyczyn zupełnie różnych, które ją posuwają ku trzem celom również zupełnie oddzielnym: temi trzema przyczynami znanemi każdemu człowiekowi, który cokolwiek zastanowił się nad sobą, a zarazem oddawna rozebranemi przez moralistów, są: instynkt lub namiętność, interes lub egoizm, zobowiązanie moralne lub powinność; namiętność wiedzie nas do tego lub owego dobra szczególnego i widocznego, interes dąży w ogóle do osobistéj korzyści, powinność prowadzi nas do dobra samego w sobie, do dobra bezwzględnego. Z rozmaitości tych powodów i tych celów powstają trzy porządki faktów zupełnie różnych, które w biegu życia mieszają się i łączą nieustannie, ale które moralista filozof może i powinien oddzielać, żeby je zgłębiać kolejno (*).

(*) Opis ten faktów moralnych natury ludzkiéj czerpaliśmy w dziele: *Kurs prawa naturalnego* przez Jouffroy.

Od pierwszéj chwili swego istnienia człowiek, wprzód nawet nim rozum przyjdzie go oświecić, kieruje się ku pewnym przedmiotom, ze względu na pewne dążenia naturalne, które powstają z jego organizacyi. Owóż łatwo jest przekonać się, że gdy te dążenia naszéj natury powstają po raz pierwszy, rozwijanie ich postępuje w sposób nieokreślony i bez wyraźnego kierunku. To sprawia, że zdolności nasze koncentrują się wkrótce dla dopięcia celu, bo w tem życiu tak jak ono jest uorganizowane, napotykają przeszkody, które nie pozwalają im inaczéj tego celu osiągnąć.

Inny jeszcze fakt przytoczymy, to jest ten, iż cokolwiek bądź zrobilibyśmy, ażeby zadowolić pierwotne dążenia naszéj natury, a ztąd dozwolili używać téj naturze dobra, do którego ona zmierza, wszystkie słowem te usiłowania mogą jéj dać tylko zadowolenie niekompletne, to jest dobro niedoskonałe: jest bowiem prawem tego życia, że nigdy człowiek nie zdoła przezwyciężyć trudnych warunków, jakie ono mu nakłada.

Kiedy nasze władze zacząwszy działać, zdobędą dla naszéj natury część dobra, do którego ona dąży, wyrabia się w nas fenomen, który się nazywa przyjemnością. Brak dobra lub zawód, jakiego doznają nasze władze, kiedy je ścigają, nie mogąc dosięgnąć, tworzy w nas inny fenomen, który się nazywa boleścią. Przyjemność i boleść powstają w nas, nietylko dla tego, że jesteśmy działającemi, ale jeszcze czującemi. Jakoż w istocie z téj właśnie przyczyny, że jesteśmy czującemi, natura nasza używa lub cierpi, stosownie do tego czy jéj się powiedzie lub też czy się nie uda poszukiwanie dobra. Możnaby przypuścić natnrę,

która byłaby tylko czynną a nie uczuciową. Miałaby ona zawsze cel, dobro i dążenia, któreby ją ku temu dobru prowadziły; ale bez czucia to, co się nazywa przyjemnością i boleścią, to jest uwidoczniony skutek dobra i zła, nie miałby miejsca. Taki jest początek i prawdziwy charakter przyjemności i boleści i ztąd widzimy, że tę dwa fenomena zależą od *dobra* i *zła*. Często brano za jedno dobro z przyjemnością, złe z boleścią; a jednak są to rzeczy głęboko się różniące. Dobro i złe jestto powodzenie lub niepowodzenie w poszukiwaniu celów, do których zdąża nasza natura; moglibyśmy otrzymać jedno albo uledz drugiemu, nie doznawszy przyjemności, ani boleści; na to dosyć byłoby, żebyśmy nie mieli czucia. Ale że jesteśmy uczuciowi, niepodobna jest, żeby natura nasza nie cieszyła się, kiedy posiądzie to, co jest dobrém dla niéj lub żeby nie cierpiała, jeżeli posiąść tego nie może: jestto prawo naszéj organizacyi. Przyjemność jest więc skutkiem i jakby urzeczywistnieniem dobra w nas; boleść zaś skutkiem lub oznaką braku dobra; ale jak w pierwszym razie nie będzie to dobro, tak w drugim nie będzie to złe.

Wszystkie fakta, któreśmy dotąd przytoczyli, obejmują stan pierwotny człowieka, to jest stan dziecka. Kiedy się rozum rozwijać zaczyna, następują w tym stanie pierwotnym dwie zmiany, zkąd powstają dwa inne stany moralne bardzo różne. Wprzód nim przystąpimy do opisu tych drugich dwóch stanów, streścimy w kilku wyrazach żywioły składające pierwszy. Widzieliśmy, że w samym początku życia, skłonności rozwijają się w człowieku i objawiają cel, dla którego został stworzony; że rozwijanie się tych skłonności jest zrazu nieokreślone, ale że zapory na-

potykane pobudzają je przypadkowo do naturalnéj koncentracyi; widzieliśmy, że natura ludzka, będąc czułą, doznaje przyjemności, kiedy jéj dążenia są zadowolone a boleści w razie przeciwnym; dodamy jeszcze, że ona lubi to, co dopomaga rozwijaniu tych skłonności a przeciwnie ma wstręt do wszystkiego, co je drażni; i to właśnie rozdziela nasze namiętności pierwotne na mnóstwo namiętności podrzędnych, które są jakby ich gałęziami. Takie są elementa stanu pierwotnego. Charakterystyczną cechą tego stanu, to co go przeważnie od wszystkich innych odróżnia, jest wyłączne panowanie namiętności. Bez wątpienia znajduje się już w czynie skupienia, początek panowania nad sobą samym i początek kierunku naszych skłonności, ale jestto władza jeszcze ślepa, która pozostaje wyłącznie na usłudze namiętnościom i która tworzy bezwolnie działanie i kierunek władz naszych. Tak się dzieje aż do chwili pojawienia rozumu. On to wyrywa człowieka z pod wyłącznego panowania namiętności. Ale dopóki się rozum nie obudzi, namiętność obecna a z pomiędzy namiętności ta, która jest najsilniejsza, pociąga wolę, przewidzenie bowiem złych następstw jest jeszcze niepodobne. Tak więc namiętność teraźniejsza zwycięża namiętność przyszłą a z pośród namiętności obecnych—zwycięża najsilniejsza i oto jest w tym pierwszym stanie, prawo postanowień ludzkich. Mamy już władzę nad naszemi skłonnościami, ale jeszcze nie możemy dowolnie niemi rozrządzać. Rozważmy teraz jaką zmianę wprowadza rozum w ten stan pierwotny, to jest w stan dziecięcy.

Kiedy rozum zaczyna się budzić w człowieku, znajduje naturę ludzką w pełném rozwinięciu, wszystkie skłonności

w ruchu, wszystkie władze działające. W skutek natury swojéj, to jest w skutek daru rozumienia, przenika on wkrótce znaczenie widowiska, które mu się przedstawia. A naprzód rozumie, że wszystkie te dążenia zmierzają i dążą do jednego i tego samego celu, to jest do celu, ogólnego, że się tak wyrazimy, który się zasadza na zadowoleniu natury ludzkiéj. To zadowolenie naszéj natury, będące jakoby summą i wynikiem zadowolenia wszystkich dążeń, jest prawdziwym jego celem, prawdziwém dobrem. Do tego dobra zmierza wszystkiemi swemi namiętnościami, to dobro stara się osiągnąć wszystkiemi skłonnościami, jakie się w niéj rozwijają. Oto co pojmuje rozum i takim to sposobem tworzy on w nas niewyraźną ideę dobra; a chociaż to dobro, którego już zdobyliśmy wyobrażenie, jest tylko naszém własném dobrem, stanowi to jednak zawsze wielką przewagę nad stanem pierwotnym, w którym ta idea nie istnieje.

Rozważanie i doświadczenie tego, co się w nas dzieje, daje poznać rozumowi, że zupełne zadowolenie natury ludzkiéj jest niepodobném i że zatém nie trzeba się łudzić, licząc na dobro zupełne; a ztąd, że możemy i powinniśmy pragnąć takiego tylko dobra, jakie największe zadowolenie natury naszéj dać nam może. Wznosi się więc od idei naszego dobra, aż do idei największego dobra, jakie posiąść możemy.

Ale rozum się tu nie zatrzymuje, on pojmuje, że w położeniu, w którém naturalnie człowiek jest postawiony, władza nad sobą lub kierowanie skłonnościami i siła, jaką człowiek ma w sobie, są warunkiem, bez którego nie można zadowolić naszéj natury. W istocie, dopóki skłonności

nasze są poddane pobudce namiętności, ulegają one głównie panującéj namiętności, co jest podwójném złem. A naprzód ponieważ nic nie ma tak zmiennego jak namiętność, panowanie więc jednéj zastępuje zawsze panowanie drugiéj, tak, że pod wpływem namiętności nie ma żadnego ciągu w rozwijaniu się naszych władz i że tym sposobem one żadnego stanowczego rezultatu nie wydadzą. Następnie dobro, które wynika z zadowolenia namiętności obecnie panującéj, jest często źródłem wielkiego złego, a złe, któreby wynikło z niezadowolenia jéj, byłoby często podstawą wielkiego dobra; słowem, że nic tak przeciw dobru naszemu szkodliwie nie działa, jak kiedy namiętności nasze skłonnościami naszemi kierują. Rozum odkrywa to wkrótce i wyprowadza ztąd wniosek, że jeżeli chcemy dojść do naszego największego dobra, lepiéjby było, żeby siła ludzka nie była wystawiona na mechaniczne popędy namiętności; lepiéjby było, żeby zamiast ulegać ich popędom ku zadowoleniu w każdéj chwili namiętności obecnie panującéj, raczéj uniknęła tego popędu i dążyła wyłącznie ku urzeczywistnieniu wyrachowanego interesu i dobrze zrozumianego, to jest największego dobra naszéj natury. Owóż rozum pojmując *to lepiéj*, pojmuje zarówno, że jest w naszéj mocy je urzeczywistnić. Od nas zależy wyrachować największe dobro naszéj natury, dosyć jest, żebyśmy użyli do tego naszéj intelligencyi, od naszéj woli także zależy ogarnąć nasze zdolności i poddać je pod władzę téj idei naszego rozumu. Mamy bowiem tę władzę, daje się ona nam poznać, czujemy ją w usiłowaniu samorzutném, którego używamy, kiedy chcąc zadowolić namiętność, koncentrujemy w jeden punkt całą siłę naszych władz. To więc co się

pojawia w nas samorzutnie i mimowolnie, dosyć tylko zrobić dobrowolnie a władza naszéj woli zostanie ustalona. Skorośmy tylko pomyśleli o téj wielkiéj przemianie, już ona się w nas spełniła. Nowa zasada działania tworzy się w nas, to jest interes, zasada, która już nie jest namiętnością, ale ideą, która nie wychodzi już ślepo i instyktowo z poruszeń naszéj natury, ale powstaje wyraźna i wyrozumowana z uwag naszego rozumu; zasada, która nie jest już *pokudką*, ale powodem. Znajdując punkt oparcia w tym powodzie, władza przyrodzona, jaką mamy nad naszemi skłonnościami, ogarnia je a chcąc rządzić niemi w kierunku tego powodu, zaczyna być niezależną od namiętności, rozwijać się i utwierdzać. Odtąd siła ludzka usuniętą zostaje z pod władzy niekonsekwentnéj, zmiennéj, burzliwéj namiętności a poddana prawu rozumu, który oblicza największe możliwe zadowolenie naszych dążeń, to jest naszego największego dobra czyli korzyści dobrze zrozumianéj naszéj natury.

Jaki jest nowy stan moralny czyli nowy tryb postanowienia, jakie sprawia w człowieku pojawienie się rozumu; postawienie interesu dobrze zrozumianego na miejsce cząstkowych celów, ku którym wiodą nas nasze namiętności, oto jest, panowanie nad sobą, oto środek. W tym więc stanie drugim, znika panowanie bezpośrednie namiętności. Między temi dwoma potęgami staje trzecia, to jest rozumu i woli, jedna naznacza cel postępowaniu, druga kieruje władzami ludzkiemi, aby dążyły ku temu celowi.

Nie doszliśmy jeszcze do stanu, który zasługuje szczególnie i prawdziwie na nazwę stanu moralnego. Stan ten

pochodzi z nowego odkrycia, jakie czyni rozum, z odkrycia, jakie podnosi człowieka od idei ogólnych, jakie zrodziły stan egoistyczny, do idei powszechnych i bezwzględnych.

Powierzona mi została np. ważna tajemnica. Mogę wydając ją zgubić człowieka, którego nienawidzę a zyskać wielkie korzyści. Zdaję się, że wszystkie władze mojéj istoty, radzą mi nie dotrzymać zawartego zobowiązania. Chęć zadowolenia mojéj nienawiści zwraca w tę stronę całą namiętną część mojéj natury; powab dóbr szacownych, jakie mi proponują, pewność otrzymania ich, użytek jaki z nich zrobić mogę, przyjemności jakich ztąd doznam, tysiące skutków pożytecznych, tysiące pewnych kombinacyi, wszystkie powody interesu osobistego, zdolne wpłynąć na moje postępowanie, wszystko to prowadzi mnie ku temu samemu zamiarowi. Osoba, którą mi radzą zdradzić, może już nie żyje, może mi jest obojętną a nawet nienawistną; mogę nic nie ryzykować, żadnéj niedyskrecyi się nie obawiać, nie lękać się niczego, ani dla mojéj powagi zewnętrznéj, ani dla mego pokoju. A jednakże jest coś we mnie, co się opiera wszystkim tym pokusom. Rozum mój zaprzecza i mówi mi głośno, że trzeba dotrzymać słowa, że tajemnica powierzona jest rzeczą świętą, że zdradzić wiarę jest występkiem i podłością. Dla czego mam dotrzymać umowy, którą zawarłem? Czy dla tego, że się to zgadza ze skłonnościami mojéj natury uczuciowéj? Ależ przeciw téj skłonności walczą poruszenia przeciwne, ona nie ma w sobie żadnéj cechy, mogącéj stanowić prawo. Czy to dla tego, że dobrą i pożyteczną jest rzeczą dla mnie, żebym pamiętał o obietnicy? Ależ wszakże nie widzę ża-

dnéj korzyści w jéj dotrzymaniu a wielką w jéj zdradzeniu. Nie, jeżeli dotrzymam powierzonéj mi tajemnicy, to nie dla tego, że to jest dobrem dla mnie, ale że to jest bezwzględnie dobrem. Od idei mego własnego dobra, względnego, indywidualnego, wzniosłem się do idei dobra samego w sobie, dobra ogólnego, dobra bezwzględnego.

Skoro zaś tę ideę dobra pojął nasz rozum, zachodzi między tą ideą a rozumem naszym, sympatyja tak głęboka, tak prawdziwa, tak bezpośrednia, że rozum korzy się przed tą ideą, że ją uznaje świętą i obowiązującą dla siębie, że ją wielbi jak swoją prawą władczynię, że się jéj poddaje, jako swemu prawu naturalnemu. Nie spełnić dobra jestto niegodność w oczach rozumu, urzeczywistnić dobro, o ile to jest dozwolone naszéj słabości, stanowi dobro, stanowi piękno. Nowy sposób działania ukazuje się, nowe prawidło, godne istotnie miana prawidła, nowe prawo, godne nazwy prawa, prawo, mówię, które się uprawnia samo przez się, które, obowiązuje bezpośrednio, które ażeby się dało szanować i poznać, nie potrzebuje nic więcéj nad swoją własną powagę, nieodwołującą się do niczego obcego, poprzedniego lub wyższego.

Ale ta idea dobra, jakkolwiek wysoka sama w sobie, nie jest ostatnim kresem myśli ludzkiéj. Krok jeszcze a wzniesie się aż do Boga, który każdemu stworzeniu dał jego właściwą organizacyją a zatem właściwy cel i dobro. Tym więc sposobem dobro, związane z swoją wieczną substancyją, wychodzi ze swojéj metafizycznéj abstrakcyi i staje się wyrazem myśli boskiéj; odtąd też i moralność ukazuje swoją stronę religijną. Ale nie potrzebowała ukazywać téj strony, aby była obowiązującą. Gdyby nawet

ponad dobrem, rozum nasz nie dostrzegał Boga, dobro to jednak byłoby niemniéj świętém dla niego, bo stosunek, zachodzący między rozumem naszym a ideą dobra, trwa niezależnie od wszelkiéj myśli religijnéj. Wszakże skoro Bóg ukaże się jako substancyja dobra, jeżeli można tak się wyrazić, jako wola, która je ustanowiła, iako intelligencyja, która je pomyślała, uległość religijna łączy się z uległością moralną i ztąd porządek staje się szanownym.

Idea dobra oraz idea zobowiązania, jakie to dobro na nas wkłada, tworzą tryb postanowienia, głęboko się różniący od postanowienia namiętnego lub egoistycznego. Jak egoizm i passyja mogą prowadzić nas do jednego i tego samego czynu, również egoizm i powód moralny mogą wskazywać nam w wielu wypadkach, jedno i toż samo postępowanie; ale właśnie w tém podobieństwie uwydatniają się najlepiéj różniące je cechy. Pobudka egoistyczna radzi, powód moralny obowiązuje. Pierwsza widzi tylko największe zadowolenie naszéj natury i pozostaje osobistą wtenczas nawet, kiedy nam doradza dobro drugich; drugi widzi tylko porządek i pozostaje nieosobistym wtenczas nawet, kiedy nam nasze własne dobro doradza. Ulegając pierwszéj, słuchamy samych siebie; słuchając tamtego, ulegamy czemuś, co nie jest nami i co w oczach naszych nie ma innego tytułu, jak tylko że jest dobrém. Jest więc w tym ostatnim wypadku poświęcenie z naszéj strony dla czegoś obcego nam, gdy w pierwszym żadnego poświęcenia nie ma. Owóż poświęcenie jakiéj istoty temu, co nią nie jest, ale temu, co się jéj dobrem zdaje, jest właśnie tém, co nazywamy cnotą czyli dobrém moralném; zkąd widzimy, że cnota i dobro moralne mogą tylko pojawić się

w nas w stanie trzecim i są jedynie fenomenem właściwym temu trzeciemu kształtowi postanowienia. Ile razy ulegamy z rozmysłem i intelligencyją prawu, które jest prawidłem naszego postępowania, tyle razy spełniamy dobro moralne; złe zaś moralne jest wówczas, kiedy dobrowolnie stajemy się nieposłuszni temu prawu.

Ta różnica, istniejąca pomiędzy trybem moralnym postanowienia a dwoma innemi, pojawia się również w fenomenach, które są skutkiem postanowienia. Pomiędzy temi zjawiskami, jedno szczególniéj charakteryzuje postanowienie moralne. Jeżeli wykonywamy chętnie dobro, niezależnie od szczególnéj przyjemności, jakiéj doznaje nasza uczuciowość, uważamy się godnemi szacunku i nagrody; w razie przeciwnym, niezależnie od boleści, godnemi nagany i kary. I to jest, co nazywamy zadowoleniem z tego, żeśmy zrobili dobrze, lub boleścią żeśmy zrobili źle czyli wyrzutem.

Ten sąd, tyczący się zasługi lub winy, tworzy się koniecznie w skutku każdego czynu, który ma cechę moralną; dobrą lub złą. On się nie pojawia, nie może się pojawić na drodze dwóch pierwszych trybów postanowienia, któreśmy opisali. W istocie, jeżeli działaliśmy przeciw naszemu interesowi, możemy gniewać się o to na siebie, oskarżać naszą słabość, naszą niezręczność; w razie przeciwnym chlubić się z naszéj roztropności, naszéj mądrości, naszéj zręczności; ale te fenomena różnią się bardzo od zadowolnienia lub niezadowolenia moralnego. Nikt nie doznaje wyrzutów z powodu, że interesowi swemu uchybił, jako interesowi; wtedy tylko kiedy ten interes związany był z ideą dobra i o ile nasze postępowanie, szkodząc pier-

wszemu, ukazuje się zarazem jako gwałcące drugie, wtedy dopiero w skutku téj nieprzezorności następuje wyrzut. Oto są fenomena, będące skutkiem czynu moralnego, dobrego lub złego.

Z tego przedstawienia wszystkich faktów głównych, które stanowią rozmaite tryby postanowień w działalności ludzkiéj, wynika, że prawidła życia szukać można tylko w tych trzech źródłach, to jest: w poruszeniach czułości, w wyrachowaniu interesu lub w idei racyonalnéj dobra bezwzględnego. Te trzy opinije możliwe odpowiadają z wielką dokładnością trzem typom charakterów ludzkich, które doświadczenie towarzyskie łatwo daje rozpoznać a których połączenie tworzy te rozmaite odcienia, niemogące być uchwyconemi najsubtelniejszym rozbiorem. Chcemy tu mówić o charakterze namiętnym, charakterze egoistycznym i o innym jeszcze, którego doskonałość stanowi zacność człowieka. Historyja filozofii stwierdza z kolei te spostrzeżenia życia towarzyskiego a oboje, to jest dzieje i obserwacyja, stają się udowodnieniem rozbioru psychologicznego. Najrozmaitsze geniusze w rozmaitych epokach, szukały prawa działań ludzkich i nie mniejsza jest liczba systematów moralnych jak metafizycznych. Jednakże ta rozmaitość doktryn moralnych na pozór niewyczerpana, streszcza się sama w trzech typach czyli pierwowzorach, któreśmy wskazali. Wśród tysiąca odcieni, Demokryt, Epikur, Hobbes, Helwecyjusz, odpowiadają sobie przez wieki. Zdaje się, że słyszymy Platona i Zenona, Mallebranche'a i Clarke, Leibnitza i Kanta, opierających się jednogłośnie przeciw moralności interesu w imieniu porządku i dobra. Z drugiéj strony moralność uczucia ma swoich

zwolenników, równie jak moralność egoizmu i obowiązku. Hutcheson, Adam Smith, Dawid Hume, starają się utorować sobie drogę między upadlającém wyrachowaniem interesu osobistego a poważnemi przepisami rozumu; sądzą oni, iż w uczuciu znajdą podstawę moralności trwałéj, zarazem czystéj i zgodnéj ze słabością ludzką.

Zdaje nam się, iż teraz możemy już ocenić wartość względną tych rozmaitych systematów. Ale wprzód nim przedstawimy i wskażemy ten, który uznajemy za prawdziwy, rozważmy przy świetle rozbioru sumienia, moralność uczucia i moralność interesu, ażebyśmy udowodnili jasno, równą niedostateczność obydwóch.

III.

Zbijanie moralności uczucia.

Można dwoma drogami zbijać systemat moralności opartéj na uczuciu, albo iść ściśle za jego zasadą i wykazać w ogólny sposób, że sama natura uczucia czyni je niezdolném do nadawania prawideł czynnościom ludzkim i służenia za podstawę naszym obowiązkom oraz prawom; albo można zbadać za pomocą historyi rozmaite formy, jakie przybierała moralność uczucia, ścigać ją w każdéj z takich form z osobna, wyświetlając sprzeczności, w jakie zacząwszy od szkoły Cyreneusza aż do szkoły Kondillaka, wpadli wszyscy filozofowie, którzy szukali w czułości fizycznéj lub moralnéj człowieka, prawa jego przeznaczenia. Przeprowadzimy moralność uczucia przez te dwie próby, o które się zarówno rozbije.

Rozumujmy naprzód w sposób ogólny i rozważmy czułość samą w sobie. Rzecz jasna, że wielki systemat moralności ulega potrójnym warunkom: powinien wskazać prawną pobudkę czyli sprężynę, prawdziwy cel i ogólne prawidło, podług którego oceniać można czyny ludzkie.

Owóż ponieważ charakter moralny czynu, jego pobudka i cel, ściśle są z sobą połączone, rozwiązanie więc każdéj z tych kwestyi, zawiera już w sobie rozwiązanie dwóch drugich. Jeśli jedno z nich będzie fałszywe i drugie również upaść muszą.

Założywszy to zobaczmy, jakie może być np. w systemacie moralności opartym na czułości, prawidło kwalifikacyi czyli oceniania czynów ludzkich.

Różne dążności naszéj czułéj natury skłaniają nas do czynów rozmaitych. Otóż z dwóch rzeczy jedna: albo wszelki czyn spowodowany namiętnością lub jakimkolwiek pociągiem jest sam przez się dobry albo dobre są tylko czyny spełnione pod wpływem takiéj a nie innéj namiętności, takiego a nie innego wyraźnego pociągu natury naszéj. Rozbierzmy z kolei te dwa założenia.

Rzecz niewątpliwa, że namiętności nasze zostawione same sobie, pozostają w bezustannéj walce i sprzeczności. Uznać, że wszystkie zarówno są prawe, byłoby to postawić człowieka w zupełnéj niemożności zdecydowania się, byłoby to powiedzieć mu, żeby się dał pociągać ślepo najsilniéjszym popędom, to jest, zdał postępowanie swoje na los, zaparł się rozumu i wolności a zatém wszelkiéj moralności, słowem zamienił się w zwierzę. Podobne prawidło byłoby usunięciem wszelkiego prawidła, podobna moralność zupełném zaprzeczeniem wszelkiéj moralności.

Potrzeba więc, aby nam wskazano jakikolwiek środek uczynienia wyboru pomiędzy popędami naszych sprzecznych namiętności. Tutaj to przedstawia się druga strona zadania, za pomocą któréj mamy wykazać charakter moralny czynu, przez jego związek z taką a nie inną dążnością, taką a nie inną namiętnoscią, takiém a nie innėm uczuciem, któremu poddano wszelkie inne. Oświadczam naprzód, że wybór téj dążności, tego uczucia, téj namiętności, będzie zupełnie dowolny a zatém, że charakter czynu będzie nim zarówno. W rzeczy saméj wszelka namiętność sama w sobie jest równie słuszną jak każda inna. Jakimże więc prawem przyznanoby takiemu lub takiemu żywiołowi czułości, godność, doskonałość i powagę najwyższą? Każda z naszych namiętności jest córą natury; każda ma swój przedmiot, każda dąży ku niemu w sposób niezwyciężony i wyłączny. Zapytajmy, że tak powiem, rozmaitych popędów czułości; każdy z nich stawia się wyżéj nad wszelkie inne, każdy uważa swój przedmiot za lepszy i milszy nad inne przedmioty. Nie możnaby więc ustanowić stopniowania między temi rozmaitemi dążeniami doskonałości i godności, inaczéj jak tylko rozpoznając okiem rozumu naturę ich rozmaitych przedmiotów, stopień więcéj lub mniéj podniosły, na jakim stoją te przedmioty w porządku doskonałości i dobra, ale wówczas widocznie wyszlibyśmy z teoryi, o któréj mowa, poddalibyśmy czułość pod zasadę obcą a wyższą, co jest właśnie systematem przeciwnym temu, o którym mówimy w téj chwili.

Oto jest pierwsza trudność nieprzeparta, moralność uczucia może tylko stawić prawidło ocenienia dowolne Co więcéj, to prawidło będzie koniecznie pozbawionėm wszelkiéj powszechności i wszelkiego uogólnienia. Uczucie z natury swojéj jest zawsze zmienne, względne i indywidualne; jakżeby więc zasada zmienna mogła dostarczyć prawidła stałego; zasada indywidualna i względna — prawidła ogólnego i bezwzględnego? Czułość ma bezwątpienia

prawa; ale sama w sobie zależy od czasu, miejsca, płci, temperamentu i tysiąca okoliczności z natury swojéj zmiennych. Namiętność panująca we mnie jest prawie obcą wielkiéj liczbie moich bliźnich; klimat rozwija pewne dążności natury ludzkiéj a osłabia i tłumi inne. W jednymże człowieku taż sama namiętność przebiega w jednéj chwili tysiące przejawów siły i niemocy, w miarę jak się zmieniają okoliczności zewnętrzne. Te prawdy są dziś znane wszystkim. Filozofija sensacyli lub uczucia skazaną jest oddawna, przez samą zasadę swoją, na niemożność ustanowienia czegokolwiekbądź ogólnego i bezwzględnego, tak w metafizyce jak w moralności. Nie mogłaby więc wytłomaczyć (bez ich zmienienia lub zniweczenia) zasad obowiązku i prawa, dobrego i złego, zasługi lub winy, zasad, mówię, którym przeświadczenie rodu ludzkiego nadało cechę prostą a wieczną, płynącą z wiecznych zasad rozumu.

Biorąc rzeczy ściśle, możnaby zaniechać rozbioru szczegółowego rozmaitych systematów, jakie wymyślili filozofowie, usiłujący wyprowadzić z czułości ludzkiéj to, czego ona widocznie w sobie niezawiera; możnaby powiedzieć tym moralistom: „Kusicie się o niepodobieństwo, stawiacie bowiem zadanie, którego żywioły są w sprzeczności z sobą. Chcecie rozwiązać przez uczucie te pytania: jaka jest sprężyna kierująca czynami? jaki ich cel prawy? Otóż pojęcie prawidła i pojęcie prawa zawiera w sobie zasadę jedności i całości, któréj czułość dostarczyć nie może ze swéj istoty.

Rzućmy jednakże bacznêm okiem na rozliczne formy jakie przybrała moralność uczucia i szukajmy w historyi

potwierdzenia rezultatów jakim nam dostarczyła analiza sumienna.

Zobaczymy naprzód, że wszystkie wielkie systemata moralne oparte na czułości przyjęły jedno z dwojga, cośmy założyli przed chwilą. Albo jak Arystyp i cała szkoła Cyrenejska uznano prawość wszelkich namiętności, albowiem wszystkie zarówno zdolne są nam sprawić przez bezpośrednie ich zaspokojenie przyjemność, najwyższe dobro naszéj natury; albo jak uczeńsze systemata pojawione w czasach nowożytnych, usiłowano zaprowadzić hierarchiją między instyktami czułości i poddać je głównemu a zatém najwyższemu instyktowi. Adam Smith wybrał sympatiją; inni filozofowie, aby usunąć trudność dowolnego wyboru, wymyślili instykt szczególny, niemający sam z siebie żadnego właściwego przedmiotu, ale którego zadaniem jest rządzić drugiemi. Nazwali ten instynkt *zmysłem moralnêm.* Shaftesbury, Butler, Hutcheson, Hume wyznawali zarówno tę doktrynę, na któréj każdy z nich zostawił właściwe piętno swego geniuszu. W Niemczech Jacobi a Rousseau we Francyi nie wyznając żadnéj wyraźnéj opinii, skłonili się widocznie ku systematowi zmysłu moralnego.

Nie mogąc wykazać tu wszystkich tych systematów, damy im, że tak powiem, wspólnego tłomacza, wybierając Adama Smith jako najzdolniejszego i najgłębszego może ze wszystkich moralistów téj rodziny.

Systemat Adama Smith spoczywa na dokładnym rozbiorze pojawów sympatyi i antypatyi.

Można w ogólności określić sympatyją w ten sposób: jestto pociąg naturalny, który nas skłania do postawienia się w harmonii wrażeń z naszemi bliźniemi i w ogólności

ze wszystkiemi czułemi istotami. Kiedy jesteśmy w obec człowieka, który rzeczywiście doświadcza pewnego uczucia lub pewnéj namiętności, nasza natura bez pośrednictwa rozumu, ani wóli dąży do utworzenia w sobie tego uczucia lub téj namiętności; mówiąc inaczéj, nasza natura dąży do postanowienia się w tém samém czułém usposobieniu, w jakiém się nam ten człowiek ukazuje. Ten fenomen, ciemny w niektórych wypadkach, w innych zupełnie jest jasnym; w obec matki, któréj oblicze wyraża głęboką miłość dla dziecięcia spoczywającego na jéj łonie, każdy obecny czuje w sobie powstające podobne usposobienie; w wielu okolicznościach, których nie potrzebujemy przytaczać, można spostrzegać toż samo. Co więcéj ta skłonność naszéj duszy do postawienia się w czułém usposobieniu, w jakiém widzimy inną jednostkę ludzką, daje nam się czuć nawet, kiedy idzie o istoty innego rodzaju, byleby te miały z nami jakikolwiek związek i były w pewnym stopniu ożywione. Tak też kiedy widzimy zwierzę wyrażające jakiś stan wewnętrzny, np. psa cierpiącego żywą boleść, dusza nasza stawia się do pewnego stopnia w tém samém usposobieniu; wesołość i żywość ptaka skaczącego z gałązki na gałęzkę i śpiewającego, zdaje się usposabiać nas do radości i ruchu a ten instykt okazuje się nawet, gdy przedmiot jest nam wstrętny. Na widok węża, który przewija się kręto po piasku, zaczyna objawiać się w nas chęć naśladowania tych ruchów. W ogólności ilekroć fenomen czuły, do którego zdolni jesteśmy, objawia się w jakiéjkolwiek naturze a szczególniéj w naturze odpowiedniéj nam, następuje w naszéj skłonność do naśladowania i odtworzenia tego fenomenu. Ta właściwość natury ludzkiéj jest sympatyją.

Adam Smith z upodobaniem opisuje sympatyją w jéj kształtach najbardziéj zajmujących i najciekawszych.

Gdy widzimy, mówi on, osobę w chwili, kiedy odbiera pocisk w nogę lub w rękę, usuwamy natychmiast nasze członki; gdy pocisk spadnie, czujemy go w témże samém miejscu i prawie tak żywo jak ten, co go otrzymał. Ci, którzy widzą tańczącego skoczka na linie, naśladują wszelkie jego poruszenia i przechylają własne ciało, jakby podlatywali. Osoby słabych nerwów i delikatnego temperamentu zapewniają, że widząc rany i wrzody żebraków ulicznych, czują ból i swędzenie w tychże częściach ciała. Boleść, jaką budzi w nich nędza tych nieszczęśliwych, drażni te części bardziéj niż inne, a ta boleść, ten wstręt rodzą się w nich na myśl, że się tworzą cierpienia, któreby oni sami znosili, gdyby byli na miejscu tamtych i gdyby ta część ich ciała była rzeczywiście dotkniętą. Ta idea dosyć jest silną przy słabéj konstytucyi, aby spowodować ból albo swędzenie, na które się skarżą. Osoby najsilniejsze uważały nieraz, że widząc człowieka chorego na oczy, czują toż samo cierpienie, co wypływa z téj saméj przyczyny; ten bowiem organ w ludziach najsilniejszych bywa nieskończenie delikatniejszy, niż inna część ciała w ludziach dobrze uposażonych od natury.

„Sympatyzujemy nawet z umarłemi i nie zważając na to, co jest najważniejszém w ich położeniu, na ową straszną przyszłość, jaka ich czeka, poruszeni jesteśmy głównie okolicznościami, które uderzają zmysły nasze a które nie mogą wpłynąć na ich szczęście. Myślimy, że boleśnie jest pozbawionym być słońca, życia i związków z ludźmi, zamkniętym być w grobie i tam stać się pastwą zgnilizny i ga-

dów; być zupełnie zapomnianym w świecie, nie brać udziału w przyjaźni, ani w pamięci naszych krewnych i najdroższych przyjaciół. Sądzimy, że niepodobna zbyt wiele zajmować się temi, którzy znieśli tak straszną niedolę, ani okazać zbyt wiele współczucia ludziom, których świat cały gotów zapomnieć; i przez próżne dowody czci, jakie ich pamięci okazujemy, staramy się (pomimo boleści naszéj) uwiecznić za pomocą sztuki, smutne wspomnienie ich nieszczęścia. Co się zdaje w oczach naszych bardziéj jeszcze zwiększać ich niedolę, to że współczucie nasze nie może ich pocieszyć, że wszystko cokolwiek czynimy, jest dla nich niepotrzebne i że to, co osładza inne zmartwienia, żal, miłość i łzy przyjaciół, drażni tylko uczucie, jakie mamy dla ich niedoli i żadnego nie przynosi im pożytku. Wszystkie te okoliczności nie pomagają bynajmniej do szczęścia umarłego a idea, jaką mamy o nich, nie może zamącić ich spokojności. Myśl téj strasznéj i wiekuistéj tęsknoty, jaką nasza wyobraźnia przywiązuje koniecznie do ich stanu, rodzi się ztąd, że do zmiany, jaką znieśli, dołączamy wewnętrzne uczucie, jakiego doznajemy, stawiając się w ich miejscu i mieszcząc, że tak powiem, nasze pełne życia dusze w ich ciałach nieożywionych (*)."

Adam Smith uznawszy i opisawszy z wielką, jak widzimy, delikatnością i przenikliwością fenomen sympatyi, odkrywa jéj prawa z równie ścisłą i bystrą analizą; późniéj usiłuje wyprowadzić z niéj wykład zupełny wszelkich pojęć moralnych i samychże zasad, na których spoczywają

(*) Adam Smith *Teorja uczuć moralnych* część I od. I.

wszystkie nasze powinności. Oto jest grunt owéj znakomitéj teoryi. doprowadzonéj do swych najgłówniejszych żywiołów.

Wszelki czyn ma za pobudkę uczucie duszy i ma być oceniony nie sam w sobie, ale przez uczucie, jakie go natchnęło. Ten więc kto jest świadkiem czynu, sympatyzuje w takim lub takim stopniu albo nie sympatyzuje z uczuciem, jakie go natchnęło i sądzi czyn dobrym lub złym z tego stanowiska. Oto idea dobrego i złego.

Kiedy czyn wypływa z życzliwego uczucia, budzi wdzięczność tego, kto jest jego przedmiotem. Świadek czynu sympatyzując z tą wdzięcznością, życzy dobrze działaczowi moralnemu i skutkiem tego sądzi go być godnym téj wdzięczności. Oto idea zasługi. Idea winy tłumaczy się w sposób odpowiedni.

Dotąd Adam Smith dał nam tylko sposób ocenienia czynów bliźnich, ale on uważa, iż dla ocenienia własnych czynów, dosyć jest postawić się w miejscu bezstronnego widza, co jest zawsze możliwém według jego zdania.

Wyrzut i zadowolenie moralne, tłomaczą się w téj teoryi przez smutek i radość, jakie czujemy naturalnie, kiedy się uznajemy w harmonii lub sprzeczności uczucia z bliźniemi naszemi. Jestto ogólne prawo sympatyi, które Adam Smith nieraz opisywał i używa go w sposób nader zręczny do wytłomaczenia wyrzutu sumienia albo zadowolenia moralnego. Ten działa źle, kto posłuszny jest uczuciom, z któremi inni ludzie nie mogą sympatyzować; czuje się więc w stosunku antypatyi z bliźniemi i cierpi. Przeciwnie ten kto działa dobrze, to jest, kto poddaje swoje postępowanie pod władzę tych uczuć, które z natury swojéj

budzą sympatyją powszechną, ten czuje duszę swoją w harmonii z duszą bliźnich i doznaje najczystszéj i najsłodszéj radości.

Wskażmy teraz odpowiedź Adama Smitha na te główne pytania, jakie mamy prawo zadawać każdemu, kto tworzy systemat moralności. Jaka jest zasada ocenienia czynów ludzkich? Jestto stopień wzruszenia sympatycznego lub antypatycznego w bezstronnym widzu. Jaka jest prawa pobudka czynności? Jest nią miłość sympatyi wraz z nienawiścią antypatyi, miłość i nienawiść zupełnie bezinteresowne. Ta pobudka rodzi podług Adama Smitha cztery oddzielne cnoty, których połączenie nadaje cnocie doskonałość. Dwie z tych cnót, jedna dodatnia, druga ujemna, odnoszą się do objawu naszych uczuć, jestto panowanie nad sobą i życzliwość; dwie drugie, z których także jedna dodatnia, druga ujemna, odnoszą się do samego czynu i postępowania, jestto sprawiedliwość i dobroczynność.

Usiłowanie, z jakiém utrzymujemy w stopniu przyzwoitym objaw każdego uczucia naszego, stanowi panowanie nad sobą, źródło wszelkich cnót szanownych. Usiłowanie, z jakiém przeciwnie podnosimy nasze wzruszenie sympatyczne, aby je zbliżyć o ile można do osobistych uczuć drugiego, stanowi życzliwość, zasadę wszelkich cnót przyjemnych. Te dwie cnoty mają cel jeden, to jest harmonię uczuć. Zmniejszając przez pierwszą żywość naszych uczuć pierwotnych, podnosząc przez drugą siłę naszych uczuć sympatycznych, dążymy do tegoż samego rezultatu, to jest do połączenia naszéj czułości z czułością naszych bliźnich; w obu wypadkach uprzedzamy ich wzruszenie a w owém zbliżeniu, do którego ich czułość dąży równie jak nasza, oszczędzamy im, że tak powiem, połowy drogi. Panowanie nad sobą i życzliwość, oto są dwie cnoty, przez których wykonywanie, w naszéj podwójnéj roli widzów i działaczów, nadajemy naszym uczuciom i naszym czynom charakter przyzwoitości i urzeczywistniamy pomiędzy naszemi bliźniemi a sobą najwyższą harmoniję uczuć.

Do drugiéj zalety moralnéj uczucia, do zasługi, przywiązane są również dwie cnoty, dobroczynność i sprawiedliwość. Stłumienie wszelkich uczuć, które dążą na szkodę drugich, wyjąwszy prawego oburzenia, stanowi sprawiedliwość; rozwinięcie wszelkich uczuć, które dążą do dobra drugich: stanowi dobroczynność. Dobroczynność jest zasadą wszystkich cnót, jednających nam zasługę; sprawiedliwość jest zasadą wszystkich cnót godnych szacunku; sprawiedliwość bowiem mając za jedyny cel przeszkodzenie złemu, nie rodzi żadnéj zasługi, gdy tymczasem dobroczynność, wydając dobro, czyni nas przedmiotem wdzięczności a tém samém daje nam zasługę.

Jeśli zapytamy wreszcie Adama Smitha, jaki jest cel życia ludzkiego, odpowie nam, że ten, aby każdy postawił się o ile może najbardziéj w stosunku sympatycznym, z jak największą liczbą swoich bliźnich i że w ogólności jest nim postępowe urzeczywistnienie sympatyi powszechnéj, ideału ludzkości. Ten ideał jest zarazem ideałem szczęścia najwyższego i piękności najwyższéj.

Takie są ogólne rysy systematu Adama Smitha. Przystąpimy teraz do ocenienia ich i do ocenienia w nim moralności uczucia, któréj on jest niewątpliwie wyrazem najsilniejszym i najdoskonalszym.

1. Mówię naprzód, że Adam Smith nadweręża i przekształca, zamiast je wytłomaczyć wszelkie pojęcia moralne, pojęcie dobrego i złego, zasługi i winy, wyrzutu i zadowolenia, bezinteresowności i ofiary; najprzód krzywi pojęcie dobrego i złego, bo każdy wie, że aby sądzić nieomylnie czyn moralny, trzeba stłumić sympatyją lub antypatyją własną, zamiast je brać za miarę; krzywi pojęcie zasługi i winy, gdyż wiele czynów moralnie dobrych lub złych jest téj natury, że nie budzą wdzięczności, ani urazy; krzywi pojęcie bezinteresowości i ofiary, albowiem sympatyja, jeżeli jest czysto instynktowa, wyłącza wszelką ideę rozwagi a jeśli jest wyrozumowana, musi być egoistyczną; nakoniec krzywi ideę wyrzutu i zadowolenia moralnego, ponieważ w tysiącznych wypadkach radzi jesteśmy z dopełnienia czynu, który ściąga na nas gwałtowną antypatyję, gdy tymczasem zdarza się, że w pośród poklasków opinii publicznéj nie możemy być zadowoleni sami z siebie.

Co najlepiéj tłomaczy błędy systematu sympatyi to, że sądy rozumu o moralności czynów łączą się z pewnemi objawami czułości, które zajęły wyłącznie uwagę Adama Smitha i odwróciły go od reszty. Tak więc rzecz niezaprzeczona, że kiedy czyn osądzony był przez rozum, jako moralnie dobry, nasza czułość budzi się i sympatyzuje z tym, kto go spełnił. W przeciwnym razie doświadcza wstrętu i okazuje go a według tego, czy są obudzone wzruszenia sympatyczne lub antypatyczne, raduje się lub cierpi. Oto fenomena niezaprzeczone; ale nie są one bynajmniéj zasadą uznania moralnego, ale są raczéj jego skutkiem i wypływem.

2. Mówię powtóre, że reguła dostarczona przez systemat Adama Smitha do ocenienia czynów ludzkich, jest regułą dwuznaczną, regułą samowolną, regułą pozbawioną wszelkiéj stałości i powszechności. Reguła ta jest dwuznaczną. Czemże jest w rzeczy saméj w podobnym systemacie widz bezstronny? O jakąż tu idzie bezstronność? Czy o bezstronność rozumu? ależ wtedy sam rozum sądzi a nie sympatyja. Czy o bezstronność uczucia? ależ tego zrozumiéć niepodobna. Namiętność jest stronna z saméj natury swojéj. Człowiek wtedy jest bezstronny, kiedy sądzi bez namiętności, to jest, kiedy sądzi rozumem a nie uczuciem. Dla czego nieprzyjaciel bywa zazwyczaj sędzią stronnym? bo nie sądzi z zimną krwią. Pod jakim warunkiem przyjaciel byłby bezstronnym dla przyjaciela? pod warunkiem, żeby kazał umilknąć sercu. A więc idea wzięcia za regułę czynów, wzruszeń sympatycznych bezstronnego widza albo nie ma sensu wyraźnego albo zamyka w sobie nieprzepartą sprzeczność.

Reguła Adama Smitha jest oprócz tego zupełnie samowolną. Czemże jest w rzeczy saméj instynkt sympatyczny? jestże nim każdy instynkt? Nie, to pewien instynkt pomiędzy wielu innemi, jakie mamy w sobie. A zatem popędy pewnego instynktu systemat stawia jako prawo moralności. Ale i cóż ma tak cudownego ten instynkt, który ma nadawać natchnieniom swoim charakter prawa i całą powagę, całą wyższość przywiązaną do tego charakteru?

Zapytuję książkę Smitha a książka Smitha nie odpowiada mi wcale. Szukam w naturze ludzkiéj a natura ludzka nie tłomaczy mi tego cudownego przywileju. Że mam instynkt sympatyi, uznaję to; że ten instynkt sympatyi rozwija się według pewnych praw, zgadzam się chę-

tnie; że działa wreszcie jako sprężyna na moją wolą, nie przeczę temu; ale mam wiele innych instynktów, mam instykta czysto osobiste; mam instynkt kochania, instynkt naśladowania, instynkt poznania, mam instynkt działania i wszystkie te instynkta są fenomenami téjże saméj natury. Gdzie jest więc prawo sympatyi, gdzie jest jéj tytuł? Jakżeby jéj popędy stać się miały prawidłami, w imię których miałyby być sądzone, potwierdzone, potępione popędy wszelkich innych instynktów i nietylko popędy innych instynktów, ale i czyny wszelkich innych władz naszéj natury a nawet czyny intelligencyi i rozumu? A jeżeli nie można wytłomaczyć tego tajemniczego przywileju, pytam, czy go przynajmniéj każdy czuje, czy sumienie o nim świadczy, czy te reguły sympatyi nakazują nam poszanowanie i czyli chociaż nie możemy sobie wytłómaczyć, dla czego nas zobowiązują, wiemy przynajmniéj z pewnością, że nas zobowiązują.

Reguła Adama Smitha jest więc zupełnie samowolną łatwo téż dowieść, że jest pozbawioną wszelkiéj stałości i wszelkiéj powszechności.

Przypuszczam, że się znajduję w obec wielu osób różnego wieku, różnéj płci, różnych zawodów i dla dopełnienia o ile można warunków bezinteresowności, wymaganych przez Smitha, przypuszczam do tego, że żadna z tych osób mnie nie zna; że nie istnieje między niemi a mną żaden węzeł przyjaźni, ani interesu, słowem żaden jakikolwiek związek; przypuśćmy, że czuję w obec tych wszystkich widzów niejakie wzruszenie? Mówię, że wszystkie te osoby będą sympatyzować z mojém wzruszeniem w stopniach zupełnie odmiennych. Wszakże oczywista rzecz, iż usposo-

bienia żywe podzielą je żywo a zimniejsze zimno; że niektóre z tych osób roztargnione inną myślą nie uczują nic, gdy tymczasem inne, zwróciwszy baczną uwagę, mogą być głęboko przejęte. Nie ma wątpienia, że pomiędzy wzruszeniem mężczyzn a kobiet, młodych a starych, człowieka światowego a prostego wieśniaka, kupca a żołnierza, człowieka smutnego a wesołego, będą wielkie różnice; słowem, że mnóstwo okoliczności, których niepodobna zarówno wskazać liczby, jak określić wpływu, podzielą na rozmaite stopnie, sympatyje obudzoną mojém uczuciem. Z tylu sympatyi, którąż będzie dla mnie regułą? którąż wybiorę, aby uznać właściwość mojego wzruszenia? Czy twoją, czy twego sąsiada, czy też trzeciéj osoby? gdzież mam szukać pośredniéj z pomiędzy tych sympatyi? Ale dla czego pośredniéj i jakże ją znajdę wśród takiéj liczby innych, których ani znać, ani ocenić nie mogę? A jeśli jéj nie znajdę, cóż mam myślić o mojém wzruszeniu, jakże się dowiem według hypotezy Smitha, czy jest właściwém lub nie?

Ale zamieńmy rolą: ja teraz z kolei będę widzem i stanę w obec wzruszenia innéj osoby. Dziś rano byłbym je podzielił do pewnego stopnia; wieczorem podzielę je w innym stopniu; naczczo jestem zimny; po dobrym obiedzie staję się tkliwym; jeżeli rozmyślam nad filozofiją lub interesami, mało czuję; jeśli rozpuściłem wodze wyobraźni, moja sympatyja ożywia się, jestem głęboko wzruszony, wylewam łzy rzewne. Z pomiędzy tych wszystkich sympatyi, którąż mi wybrać wypada? Mamże sądzić o właściwości uczuć według sympatyi rannéj lub wieczornéj, według sympatyi głodnéj lub sytéj, według sympatyi podnieconéj wyobraźnią lub roztargnionéj i zajętéj czém inném?

A skoro nakoniec wybiorę, to znów wiek, choroba, tysiące okoliczności mogą jeszcze wstrząsnąć moje prawidła i pogrążyć mnie znowu w niepewności. A jeśli ja świadek jedyny i ściśle przeświadczony o tém, co czuję, nie jestem pewien co do sądzenia drugich, co do znalezienia w mojéj bezstronnéj sympatyi, reguły jakiéj szukam, jakże chcecie, abym się nie wahał, kiedy mi potrzeba dla osądzenia samego siebie, wydobyć tę pewność z nieskończonéj rozmaitości sympatyi bezstronnych, otaczającego mnie społeczeństwa i nie tylko społeczeństwa, które mnie otacza, ale jak Smith wymaga ludzkości całéj. Jakże chcecie, abym się postawił na stanowisku ludzi wszystkich miejsc i czasów i abym wybierając średnią regułę, z tak wielkiéj liczby nietylko rozmaitych ale zmiennych a których znać nie mogę, doszedł tym sposobem do reguły, jakiéj potrzebuję dla ocenienia moich uczuć i czynów? Zapewne, ktoby chciał pod takiemi warunkami posiąść regułę do sądzenia własnych czynów, uczyniłby moralność rzeczą zupełnie niepodobną (*).

Zdaje się, że Adam Smith uczuł sam wszelkie trudności własnego systematu. Przyznaje on z dobrą wiarą, że w niektórych wypadkach reguła jego nie da się zastosować i że sympatyja naszych bliźnich byłaby wówczas złą doradczynią; ale jeśli tak jest, cóż się stanie z jego regułą ocenienia? Smith mniemał, że się wykręci z téj trudności przez pomysł widza poufnego, który nie jest tą lub tą osobą, ale że tak powiem, drugim *ja*, bezstronnym i nieomylnym, oderwanym, od mojéj istoty namiętnéj, która sądzi i działa; lub właściwiéj mówiąc, ten widz niewidzialny nie jest ani mną, ani żadnym innym człowiekiem; jest nim ludzkość cała, jest nim Bóg, wydający z głębi mego sumienia swoje nieodwołalne wyroki.

(*) Jouffroy, *Kurs prawa naturalnego* lek. 17.

Adam Smith uznaje tu domyślnie, że istnieje reguła wyższa nad sympatyją. „Widzem oderwanym nie jest nic innego, jak nasz rozum sądzący w imię porządku i niewzruszonéj natury rzeczy, ślepe i zmienne wyroki ludzkie. Rzeczywistość téj władzy wyższéj ściga Smitha w całym wykładzie jego systematu; a jeżeli tę władzę, która sądzi zarówno nasze i drugich czyny, która łamie zarówno wyroki sympatyi naszych bliźnich o nas, jak nasze o nich samych, jeżeli, mówię, tę władzę Adam Smith wyobraził pod postacią oderwanego widza, to dla tego, że ze wszystkich symbolów wyobrażających sumienie, ten stosował się najlepiéj do jego zasadniczéj hypotezy, która zależy na tém przypuszczeniu, iż nie możemy sądzić naszych własnych czynów, jak tylko przez odbicie cudzych uczuć. Zamiast powiedzieć *sumienie* albo *rozum*, powiedział *widz* oderwany; mógł on myśléć pod wpływem swego systematu, że tylko wyobrażając sobie uczucia téj istoty urojonéj, co do naszych czynów zdołamy je ocenić; nie widział, że tym sposobem obalił swoje mniemanie, jakoby człowiek sam jeden na wyspie, nie mógł sądzić o moralności swych czynów; albowiem nie ma wyspy tak bezludnéj, gdziebym nie mógł mieć widza abstrakcyjnego i gdziebym, dzięki jego towarzystwu, nie mógł sądzić moich własnych uczuć, mego postępowania i samego siebie."

To rozpaczliwe odwołanie się, jakie Adam Smith mu-

siał uczynić do rozumu, widząc, że w żaden sposób nie zdoła wyprowadzić z sympatyi reguły prawdziwie niezmiennéj i powszechnéj, okazuje doskonale główny błąd jego moralności, jak zarówno wspólną słabość wszystkich systematów, opartych na czułości. Platon dwa tysiące lat temu, przygniótł już moralność uczucia brzemieniem swoich konsekwencyi, kiedy wykazywał w Theoteuszu, że sensacyja zarówno nie zdoła nadać reguł życia, jak zasady nauce.

IV.

Zbijanie Moralności interesu.

Uznaliśmy, że ilekroć jaka dążność naturalna duszy, spotyka zadowolenie lub sprzeciwieństwo, dusza raduje się lub boleje. Miłość siebie, jestto owo prawo czułości, na mocy którego ona dąży instynktowo ku jakiemuś przedmiotowi lub się od niego oddala, stosownie do tego, czy tenże sprawia w duszy boleść, czy radość. Jakkolwiek więc miłość siebie pozostaje zasadą pierwotną i wrodzoną, jest jednak późniejsza pod względem rozwinięcia swego, niż inne dążności natury ludzkiéj.

Dopóki miłość siebie objawia się ślepo i doraźnie, ma tenże sam charakter jak inne instynkta czułości, ale kiedy nią rządzi doświadczenie i rozum, wówczas tworzy ona zasadę postępowania szczególnéj natury. Zasadą tą jest egoizm lub interes a jak mówią jeszcze, interes dobrze zrozumiany. Najwyższym celem egoizmu jest sprawić miłości własnéj największe zadowolenie, to jest osiągnąć największą summę dobra osobistego, jaką dano jest osiągnąć człowiekowi.

Zasadę egoistyczną spotykamy w postępowaniu człowieka pod najrozmaitszą formą. Niektórzy ludzie odnoszą jawnie wszystkie uczynki swoje do ich własnego interesu, do swego *ja*, poświęcając mu bezwstydnie wszystko inne. Drudzy czy to przez złudzenie, czy przez hypokryzyją, zdają się zajęci jedynie szczęściem bliźnich, ale tajemnie szukają tylko własnego dobra, którego dobro drugich jest warunkiem. Inni egoiści czynią sobie z cnoty środek do szczęścia; spełniają ściśle wszelkie obowiązki, jakie przepisuje moralność, ale w tym jedynie celu, aby strzegąc się złego, uchylić się od surowości prawa, od sądu opinii publicznéj i od udręczeń złego sumienia; ci ludzie wmawiają w siebie w końcu, że są cnotliwemi, zapominając, że cnota przestaje być samą sobą, kiedy staje się środkiem a nie celem. Jest jeszcze inna dobrze znana klassa egoistów, szczególniéj czułych na bojaźń srogiéj kary, jaką Bóg grozi przestępcom po śmierci. Ta bojaźń sama w sobie jest bardzo naturalna i słuszna, ale kiedy się staje zasadniczą sprężyną postępowania, stanowi rodzaj egoizmu różniący się tém od innych egoizmów, że jest niedorzeczniéjszy. Albowiem sprawiedliwość Boska dla prawdziwego egoisty powinna być czczém słowem bez znaczenia.

Aby wyczerpać śpiesznie tę analizę form różnych w jakie przybiera się egoizm, wskażemy jeszcze odcień prawdziwie ciekawy, są to np, ci ludzie, którzy przywykłszy od urodzenia, z gustu lub nałogu, czuć i badać piękno, kierują całe prawie postępowanie swoje do obrachowanego celu, aby zakosztować jego słodyczy. Wszelki czyn brudny lub grubijański wstrętny jest owym wybranym natu-

rom; ale występek wytworny, zbrodnia otoczona pozorem wielkości, może snadno uwieść je lub pociągnąć.

Łatwo dostrzedz, że zasada działania tych rozmaitych klas egoistów ma grunt zawsze jeden, to jest interes osobisty. Spotykamy tu nader ważną pomyłkę, którą koniecznie sprostować należy. Stronnicy moralności interesu, zakłopotani koniecznemi następstwami ich systematu, doprowadzeni są nieuchronnie, z wiedzą lub bez wiedzy, do postanowienia w miejsce prawdziwéj ich zasady czyli *interesu osobistego* zasady zupełnie odmiennéj a która zbliża się do tamtéj nazwiskiem, to jest *interesu ogólnego*. Nic szanowniejszego rzeczywiście i nic świętszego jak szczęście ludzi, jak pożyteczność wspólna, jak sprawa ogólna społeczeństwa; nic też właściwszego, nic rozsądniejszego, jak założyć taki cel czynności ludzkiéj, ale trzeba tu porozumiéć się z wszelką ścisłością. Zapytuję czyli interes ogólny powinien być poszukiwany sam dla siebie bezwzględnie na interes szczególny a nawet z warunkiem poświęcenia interesu szczególnego, kiedy tego potrzeba. W takim wypadku widoczna rzecz, że działacz moralny nie szuka własnego zadowolenia i nie słucha wyłącznie miłości własnéj; ulega pobudce wyższéj; zakłada sobie cel szlachetniejszy, przestaje być egoistą, słowem przestaje się rządzić moralnością interesu. Jeżeli przeciwnie pożyteczność wspólna jest środkiem a nie celem, kiedy jest poszukiwana jako warunek mniéj więcéj daleki własnego dobra, rzecz wtedy jasna, że interes osobisty jest tu prawdziwym celem postępowania a miłość własna prawdziwym jego doradcą; niemniéj widoczna jest, że jeżeli sprzeczność rzeczywista lub pozorna przedstawia się między korzyścią in-

dywidualną a interesem ogólnym, ten ostatni będzie nieuchronnie poświęcony. Jest to już uznanem powszechnie, że główną istotę moralności, na interesie opartéj, stanowi (jakąkolwiek drogą ma dojść do tego) interes osobisty, dobro indywidualne, największe zadowolenie miłości własnéj, zapewnienie każdemu jak największéj summy możliwych przyjemności, słowem tych wszystkich rzeczy, które piętnują moralność interesu, niezatartym charakterem indywidualności.

Są dwa sposoby zarówno skuteczne zbijania podobnego systematu: jeżeli go uważamy w nim samym, możemy wykazać, że nadweręża i pogwałca naturę ludzką; jeżeli go rozważamy w skutkach, możemy dowieść, że prowadzi koniecznie do następstw, których się zaprze sumienie i zdrowy rozsądek a nawet do następstw sprzecznych.

W uczynionéj przez nas analizie różnych trybów i postanowień ludzkich, przyszliśmy do tego wniosku, że człowiek postanawia w trojaki sposób czyli inaczéj mówiąc, że może być powodowany do działania przez trzy rodzaje pobudek. Rozróżniliśmy te troiste pobudki i wykazaliśmy, jak każda z nich stanowi tryb właściwy i odmienny postanowienia. Otóż z tych trzech rzeczywistych trybów postanowienia, jaki baczna uwaga dopatruje w duszy ludzkiéj, moralność interesu dwóch wcale nie uznaje. A naprzód miesza ona pobudkę egoistyczną, którą przyjmuje, z pobudką namiętną lub instynktową, która poprzedza w nas pojawienie tamtéj i jest od niéj całkiem odrębną. W rzeczy saméj dążności pierwotne naszéj natury nie mają tegoż samego celu, jak interes dobrze zrozumiany, ostatecznie powzięty przez rozum. Cel właściwy i ostatni każdéj instynktowéj dążności naszéj natury jest właśnie przedmiotem jéj dążeń.

Tak np. z powodu, że jestem obdarzony myślą, potrzeba wiedzy rozwija się we mnie a ta potrzeba popycha mnie do poznawania, lubo nie jest koniecznem, aby mój rozum obliczał następstwa wiedzy i przewidywał, że te następstwa muszą być przyjemnem wrażeniem? Widocznem to jest u dzieci, które nie są zapewne z wyrachowania ciekawe a lubo w wielu wypadkach ludzie dorośli obliczają, rozumują, badają, nim zaczną działać, w wielu innych przecież ulegają nagle popychającym ich instynktom i wyszukują przedmiotów ze względu na same te przedmioty, nie myśląc o przyjemności, jaką one im przyniosą. Możnaż przypuścić, że człowiek kochający prawdę i szukający jéj, kocha ją tylko i poszukuje jéj dla przyjemności, jaka następuje po jéj odkryciu; i że kiedy ją ściga, to dla tego tylko, iż zawczasu pojął i obliczył, że doświadczyłby jakiegoś szczęścia, jakiéjś przyjemności? Fakta zaprzeczają temu zupełnie. W wielu bardzo wypadkach dążymy do ostatecznych celów, ku którym popychają nas instynkta naszéj natury, dla miłości tychże samych celów; w myśli naszéj, w intencyjach naszych, te cele są właśnie przedmiotem, jaki ścigamy, jedynym o jakim myślimy a przyjemność nie pojawia się wcale. Jeżeli to jest prawdą w człowieku dojrzałym, to tym bardziéj jest prawdą w dziecku; dziecko bowiem jeszcze nie oblicza, jeszcze nie przewiduje następstw czynów swoich; niezdolne jest do objęcia skutków czynności swoich (bez czego jednakże przyjemność nie mogłaby być celem ostatnim jego) a ztąd przyczyną powodującą czynność. Co więcéj, gdybyśmy tylko byli posłuszni dążeniom naszéj natury ze względu na przyje-

6

mność, jaka wystąpi po ich zaspokojeniu, niepodobna byłoby nam działać. Wszakże nie możemy wiedzieć, czy zadowolenie dążności naszéj natury sprawi nam przyjemność, aż wtedy dopiero, kiedy je zadowolimy raz przynajmniéj. Gdyby więc warunkiem do słuchania dążności naszéj natury było pojęcie przyjemności, jaka nastąpi po jéj zaspokojeniu, nigdybyśmy nie ulegli żadnéj z tych dążności a tém samém nigdybyśmy nie działali.

Nakoniec przyjemność, która jest ostatecznym celem egoizmu, każe się domyślać takich namiętności, których celem nie jest przyjemność. Bo zkądże przyjemność pochodzi? z zadowolenia dążności naszéj natury: dążności te więc muszą być uprzednio, aby przyjemność była możliwą. Naprzykład nie doznalibyśmy nigdy przyjemności zaspokojonego pragnienia, bez potrzeby pragnienia, którego przedmiotem jest woda. Egoizm jestto zamiłowanie tych wszystkich rozkoszy, jakie następują po zaspokojeniu owych namiętności różnorodnych i odróżnia się zupełnie od każdéj z tych namiętności, one zaś poprzedzać go muszą i żadna nie ma przyjemności za przedmiot.

Ale niezależnie od tego pomieszania, systemat interesu nasuwa inne daleko ważniéjsze i mniéj widoczne pomieszanie pobudek moralnych i egoistycznych. Bo jeśli to prawda oczywista, że w wielu wypadkach ulegamy doraźnie i bez wyrachowania instynktom pierwotnym naszéj natury, prawdą jest jeszcze oczywistszą, że w wielu innych słuchamy powodu, który nie jest ani czystym instynktem naszéj natury, ani obliczeniem przyjemności, ale raczéj wskazówką obowiązku.

Ten powód obowiązku działa mniéj lub więcéj na różnych ludzi, ale nie ma człowieka, na któregoby nigdy nie wywierał wpływu; a jeżeli sądzą powszechnie, że odgrywa podrzędną rolę w postępowaniu, to ztąd, że ten powód jest w takiéj harmonii, bądź z instynktami naszéj natury, bądź z obliczeniem naszego najwyższego interesu, iż rzadko kiedy działa sam bez współudziału dwóch innych. Zazwyczaj powód moralny działa wspólnie z instynktem i dobrze zrozumianym interesem; a ilekroć to następuje, najczęściéj daje się widziéć w postanowieniu, nie mówię obowiązek, który jest już pojęciem rozumu, ale instynkt, ale obliczenie naszego dobrze zrozumianego interesu, jako faktu z istoty swojéj daleko widoczniéjszego dla samowiedzy. Ale jeżeli chcemy zanalizować nasze postanowienia najzwyczajniéjsze, zobaczymy, że widok porządku, uwaga na to, co jest dobrém w sobie, odgrywa w tém rolą, która lubo niewyraźna nie mniéj jest rzeczywistą. W wielu okolicznościach każdy człowiek wstydzi się działać w pewien sposób, każdy człowiek czuje, że pięknie jest działać w inny a ta uwaga wpływa wielce na następne jego postanowienia. Prawda, że nim ulegniemy temu względowi, zwykliśmy badać, co ztąd wyniknie dla nas, ale ponieważ w ogólności strona najszlachetniéjsza jest również najpewniéjszą, zdarza się, że u ludzi rozsądnych takież badanie wzmacnia, nie zaś osłabia natchnienia obowiązku a w przeciwnym razie to, co jest uczciwém, równoważy stronę pożyteczną i często nad nią przemaga. Nie czyńmy człowieka lepszym, niż jest: nie przysądzajmy jego zwyczajnym postanowieniom przesadzonéj czystości moralnéj; w wielu wypadkach zapewne mieszają się pociągi, ale nie trzeba także patrzéć na to pomieszanie z innego stanowiska i przysądzać wyłączne pa-

nowanie interesowanym powodom. Nie ma wątpienia, że w wielu wypadkach powód moralny współdziała w naszém postanowieniu a w wielu innych jest ich zasadą. A zatém filozof, który usunąwszy tryb postanowienia instynktowego lub namiętnego, usuwa także tryb postanowienia moralnego, podwójnie jest niewierny rzeczywistości natury ludzkiéj. A jeśli ją tak podwójnie nadweręża, czyż może z tak fałszywych *danych* wyciągnąć systemat moralności, któryby nie był zupełnie błędnym?

Mamy dwa sposoby ku poznaniu następstw koniecznych systematu na interesie opartego: logikę i historyję. Otóż godna uwagi, że w tém spotkaniu logika i historyja dąży do jednych rezultatów z zadziwiającą zgodnością. Wszystkie następstwa przerażające, które chcemy wyprowadzić w sposób ogólny i oderwany z podstawy zasadniczéj moralności interesu, historyja wskazuje nam je we wszystkich wielkich szkołach czyli systematach moralności egoistycznéj, nieuchronnie się pojawiące. Ale szczególniéj téż w nowszych czasach słynny stronnik pierwiastku interesu, umysł potężny i zuchwały, wyjaśnił całe niedołęztwo własnego systematu. Chcemy tu mówić o Hobbesie, autorze *De cive* i Lewiatana. Niepodobna wskazać potężniéjszego i pewniéjszego siebie obrońcy moralności egoizmu; ale niepodobna téż, żeby kto przez samą właśnie śmiałość swego geniuszu pozostawił mniéj złudzenia tym, którzy odważają się podzielać jego naukę.

Szukajmy więc naprzód następstw moralności interesu, wziętéj w sobie; potém zapytamy o nie Hobbesa, najwierniéjszego jéj przedstawiciela.

Gdy postawimy zasadę moralności interesu, wynikną z niego niechybnie następujące skutki:

1. Ponieważ uczynek nie może być oceniony inaczéj jak w stosunku swoim, do dobra ogólnego a ponieważ to dobro jest niezmiernie zmienne, wynika ztąd, że ono samo w sobie nie jest ani złém, ani dobrém.

2. Ponieważ dobro osobiste jest jedyną miarą prawa, każdy ma prawo do wszystkiego, co mu sprawia przyjemność.

3. Skoro wszelki przedmiot może być przyjemnym wszelkiéj jednostce, każda ma naturalnie prawo do wszystkiego; ztąd wypływa, że nikt nie ma prawa do niczego Albowiem, jak mówił Bossuet, nie ma prawa przeciwko prawu a prawo, które może być zniszczone przez inne prawo, nie istnieje prawdziwie.

4. Nie ma zasługi, ani winy, ani wyrzutu, ani zadowolenia moralnego, ani bezinteresowności, ani ofiary; te słowa nie mają nawet znaczenia; bo jakaż zasługa szukać dobra własnego? Jakież ze znalezienia go moralne zadowolenie? Bezinteresowność jest tu rzeczą dziwaczną a nawet występną; gdyż zapominać o własnym interesie jest to samo, co nie uznać zasadniczego pierwiastku moralności. Kto się poświęca, jest co najmniéj szaleńcem. Przysięga i kontrakt stają się aktami bezrozumnemi. Nie można w istocie zobowiązywać się prawnie do uczynienia w przyszłości czegośkolwiek przeciw interesowi osobistemu i nie potrzeba zobowiązywać się naprzód do działania w ten sposób. Przypuśćmy jednakże, żeśmy zawarli kontrakt; w dniu kiedy ów kontrakt staje nam na zawadzie, nietylko że nam wolno nie uważać go za nic, ale co więcéj zerwać

go jest naszym ścisłym obowiązkiem, ponieważ tak wymaga nasz interes pozorny lub rzeczywisty; mniejsza bowiem o to czybyśmy się omylili w tém. Od chwili jak nam się wydaje (słusznie czy mylnie) stosownie do naszéj roztropności, że jaki czyn może nam być pożyteczny, powinniśmy go spełnić, gardząc wszelką przeszkodą, skoro ta może być przez nas usuniętą.

5. Żaden przepis moralny nie jest obowiązujący; każdy bowiem człowiek jest najwyższym sędzią moralności swego postępowania a nikt nie ma prawa ganić czynów drugiego, nikt bowiem nie jest doskonale wtajemniczony w żądanie lub kaprysy cudzéj czułości. Wypływa ztąd ściśle, że zbrodnia i zuchwalstwo są prawem naturalném rodzaju ludzkiego.

6. Wskażmy ostatnie i główne następstwo systematu interesu: oto podkopuje on zasady społeczne. Warunkiem istnienia społeczeństwa porządnego jest uznanie praw i obowiązków wzajemnych pomiędzy obywatelami a widzieliśmy w téj chwili, że nie ma ani praw, ani obowiązków dla prawdziwego egoisty. Siła tu łączy się ściśle z prawem, potrzeba więc koniecznie, aby utworzyć całkiem sztuczne społeczeństwo, odwołać się do jednego z dwóch środków: albo dozwolić, aby władza zostawiona była na los w walce sił indywidualnych, albo stłumić gwałtem siły indywidualne siłą wyższą, którąby sama pozostała nieograniczoną i niezrównoważoną. Widzimy zatém, że w podobnym systemacie, despotyzm jedyną jest dla społeczeństwa ucieczką przeciwko anarchii.

Zdaje nam się, że te względy są dostateczne do obalenia moralności interesu. Wszystkie są ściśle wywiedzione

z pierwiastku téjże moralności. Gdyby została jakakolwiek wątpliwość co do prawdy naszego wywodu, prosty wykaz moralności Hobbesa może ją rozproszyć.

„Z uwag Hobbesa wypływa fakt niezaprzeczony, że interes jest jedyną zasadą czynności ludzkich; sprowadza do téj sprężyny działania, uczucia najbezinteresowniejsze, najczystsze cnoty. Ani uczciwość, ani dobroczynność, ani litość, ani miłość macierzyńska nawet, nie unikają dowolnéj ścisłości jego analizy. Trzeba czytać w jego *Traktacie o naturze ludzkiéj* określenia uczuć i cnót, jakie daje:

„*Miłość chwały*, mówi on, to wewnętrzne uczucie upodobania w sobie, ta rozkosz rozumu jest namiętnością zrodzoną z wyobraźni lub z pojęcia naszéj własnéj potęgi, którą mniemamy być wyższą od potęgi tego, z kim toczymy spór albo z kim się porównywamy."

„*Żal za winy* jest namiętnością zrodzoną z mniemania lub z wiadomości, że czyn, którýśmy popełnili, nie może bynajmniéj doprowadzić do celu, jaki zamierzamy sobie; żal ten wiedzie nas do opuszczenia obranéj drogi i do przedsięwzięcia innéj, którąby nas doprowadziła do końca."

„*Litość* jest wyobrażeniem lub widzeniem nieszczęścia przyszłego dla nas samych, spowodowaném przez uczucie nieszczęścia kogoś drugiego."

„Jest, mówi daléj Hobbes, inna jeszcze namiętność, którą określają nazwiskiem miłości, ale którąby właściwiéj zwać przystało życzliwością lub miłosierdziem. Człowiek nie może mieć większego dowodu swéj własnéj mocy, jak kiedy może spełnić nietylko swoje życzenia, ale jeszcze dopomódz drugim do spełnienia ich własnych (*).

(*) Hobbes o *Naturze ludzkiéj* roz. IX.

Hobbes w ten sposób przekrzywia i brudzi najszlachetniejsze części serca ludzkiego. Otóż nie jest to bynajmniéj rys cechujący wyłącznie jego doktrynę. Każdy system egoistyczny skazany jest z natury swojéj na skrzywienie i że tak powiem, na shańbienie natury ludzkiéj. To też pomiędzy moralistami, którzy przyjęli doktrynę interesu lub się do niéj skłonili, nie ma żadnego, któryby nam nie przedstawiał smutnego obrazu umysłu, wyczerpującego siły na odebranie swojéj własnéj natury tego, co ją najbardziéj może uszlachetnić lub podnieść. Tym to sposobem La Rochefoucauld, który nietyle jest stronnikiem systematycznym moralności interesu, jak mizantropem, badającym usterki i słabości serca ludzkiego, użył w swojéj księdze *Maksym* najbystrzejszéj przenikliwości umysłu, aby dopatrzéć samolubnego bodźca w łonie cnót najwznioślejszych bohaterskich i rozwinąć tę smutną a fałszywą myśl, wyrażającą wybornie jego doktrynę: „Wszystkie cnoty zanurzają się w miłości własnéj, jak rzeki w morzu (*).”

Z mniejszym nierównie wdziękiem i rozumem, ale w widokach daleko systematyczniéjszych, moralista prawie współczesny, wyższy od swego systematu, Volney, dał mu w swojem *Prawie naturalném* niektóre określenia uczuć i cnót, przypominające określenia Hobbesa.

P. Cóż to jest miłość rodzicielska?

O. Jest to usilne staranie rodziców, aby zaszczepić w własne dzieci przywyknienia do wszelkich czynów pożytecznych im i społeczeństwu (**).

(*) La Rochefoucauld *Maksymy*, 115.

(**) Volney *Prawo naturalne* roz. X.

P. W czém leży cnota tkliwości rodzicielskiéj?

O. W tém, że rodzice, wychowujący dzieci w tych nawyknieniach, zapewniają sobie w ciągu życia przyjemność i pomoc, które się dają czuć w każdéj chwili i że zapewniają sobie na starość podporę i pociechę przeciw potrzebom i plagom wszelkiego rodzaju, nieodłącznym od wieku późnego.

P. Cóż to jest miłość synowska?

O. Jestto ze strony dzieci spełnianie uczynków pożytecznych im i ich rodzicom.

P. Czy prawo natury przepisuje uczciwość?

O. Tak jest: gdy uczciwość nie jest czém innném, jak poszanowaniem swoich własnych praw, w prawach drugiego; wzgląd to oparty na rachubie roztropnéj i dobrze obmyślonéj, naszych interesów porównanych z interesami drugich (*).

Chcielibyśmy dowieść przez te przytoczenia, że potworne niejako wykrzywienie serca ludzkiego, jakie spotykamy w doktrynie Hobbesa, nie jest faktem oderwanym, ale ogólnym warunkiem narzucającym się samą naturą rzeczy stronnikóm moralności interesu.

Hobbes położywszy raz swoję zasadę, wyprowadza wnioski z taką ścisłością logiki, z taką dosadnością i śmiałością analizy, że nie wielu filozofów zdołało posunąć się tak daleko. Pomiędzy temi wnioskami wskażemy naprzód cztery następujące:

1. Wszelki czyn, który nie wpływa na dobro nasze, jest zupełnie obojętny.

(*) Id. Ib. roz. XII.

2. Ponieważ życie jest głównym warunkiem dobra, zachowanie jednostki jest dla niéj pierwszém dobrem i jeżeli można tak się wyrazić, najważniejszym i najświętszym z obowiązków. Przypomnimy tu, że tenże sam moralista, którego przytoczyliśmy powyżej kilka artykułów katechizmu, przedsięwziął wyprowadzić wszystkie powinności człowieka z zasady zachowania jednostki. Volney okazał się w tém uczniem nader konsekwentnym Hobbesa. I nie należy myśléć, żeby on łudził co do natury swego pierwiastku zasadniczego i żeby chciał osłonić jego odrażającą brzydkość.

P. Czy cnota i występek nie mają przedmiotu czysto duchowego i oderwanego od zmysłów?

O. Nie: gdyż zawsze do celu fizycznego odnoszą się w ostatniéj analizie a tym celem jest niszczyć albo utrzymywać ciało (*).

W skutek to owéj zasady prawdziwie grubiańskiéj, Volney doprowadzony był do postawienia obok mądrości, umiarkowania i męztwa, czwartą cnotę, o któréj jakoby Platon zapomiał w swojéj Rzeczypospolitéj (**). To śmieszne mniemanie jest niemniéj ścisłem następstwem pierwiastku zasadniczego moralności interesu i przez to samo zasługuje na wzmiankę.

3. Trzeci wniosek, do którego dochodzi Hobbes, jest ten, że ponieważ dobry byt jest z natury swojéj osobisty, każdy jest sędzią naturalnym i jedynym moralności swych czynów.

(*) Volney *Prawo naturalne* roz. IV.

(**) Id. Ib. roz. V.

Każdy człowiek ma z natury prawo czynić to wszystko, co może się przyczynić do jego dobra osobistego.

Te cztery wnioski sprowadzają same z siebie wiele innych, któreby przeraziły najśmielszych rozprawiaczów; ale Hobbes rozwija je z upodobaniem, ze ścisłością i zimną krwią godną zastanowienia.

Oświadcza wyraźnie, że w stanie natury wolno jest każdemu czynić, co mu się podoba(*), że cokolwiekbądź człowiek uczyni, nie może być niesprawiedliwém samo w sobie(**) i że, ani ten kto czyni źle drugiemu, nie popełnia niesprawiedliwości, ani ten komu złe było zrządzone, nie ma słusznego prawa do skargi.

„Jeżeli, mówi on, jedna osoba zaszkodzi drugiéj, skoro nie istnieje pomiędzy niemi żaden układ, można powiedzieć, że ta uczyniła źle tamtéj, ale nie można mówić, że jéj wyrządziła niesprawiedliwość. Jakoż w rzeczy saméj, gdyby osoba pokrzywdzona śmiała domagać się zadosyć uczynienia, druga może jéj powiedziéć: „Czego żądasz odemnie? czemużbym miała działać na twoją korzyść raczej niżli na moją własną? — Co do mnie nie mogę nic odpowiedziéć przeciw temu (***)."

(*) „Unicuique licebat facere quaecumquae libebat." (*De cive* cap. I. 10).

(**) „Consequens est, ut nihil dicendum sit injustum; nomina justi et injusti locum in hac conditione non habent." (*Leviathan*, cap. XIII).

(***) „Ex his sequitur, injuriam nemini fieri posse, nisi ei quocum interpactum." Si quis alicui noceat, quocum nihil pactus est, damnum ei infert, non injuriam. Etenim si is qui damnum recipit, injuriam expostularet, is qui fecit sic diceret: *Quid tu mihi? Quare facerem ego potuis tuo lubitu quam meo?* In qua oratione ubli nulla intercesserunt paeta, non video quid sit quod possit reprehendi." (*De cive* cap. III, 4).

Czytając takie ustępy, zapytujemy sami siebie, jak ten, który je pisał, mógł wierzyć w możliwość moralności i jak mógł usiłować tłomaczyć człowiekowi jego obowiązki i prawa. Zobaczmy przez jaki wybieg Hobbes probuje ominąć tę trudność.

Widzieliśmy, że w jego systemacie każda jednostka ma naturalnie prawo do wszystkiego. Jeśli tak jest i jeśli to prawda, że człowiek jest istotą na wskroś egoistyczną, niezdolną ścigać innego celu nad interes własny i osobisty, rzecz jasna, że każdy człowiek znajduje w swoim bliźnim nieprzyjaciela i że stanem naturalnym ludzkości jest stan wojny. Trzeba widzieć w Hobbesie ten czarny obraz natury ludzkiéj, pozostawionéj swoim pierwotnym dążeniom przed ustanowieniem społeczeństwa.

„Chęć szkodzenia, mówi on, wrodzona jest wszystkim ludziom w stanie natury (*)." „Nic przyjemniejszego jak posiadać własne dobro, myślić, że ono przewyższa dobro drugich (**)." „Zwierzęta, kiedy osiągnęły własne dobro, nie zazdroszczą istotom swego własnego rodzaju; człowiek przeciwnie najwięcéj wtedy szkodzi drugiemu, kiedy posiada w obfitości czas wolny i bogactwa (*)."

(*) „Voluntas laedendi omnibus inest in statu naturae." *De cive*, cap. I, 4).

(**) „Inter animalia illa (apes et formicas, bonum publicum et privatum idem est. Homini autem in boni propriis, nihil tam jacundum est quam quod alienis sunt majora." (*Leviathan*, cap. XVII).

(***) Animalia bruta, qnamdiu bene sibi est, non vident caeteris; homo autem tum maxime molestus est quando otio opibusque maxime abundat." (*Leviathan*, cap. XVII).

Rozumiemy wybornie, że stan natury tak pojmowany jest dla Hobbesa stanem wojny i zarazem najgorszym stanem ludzkości; rozumiemy także, iż ludzie usiłują wyjść z niego i że „pierwszém a zasadniczém prawem natury, jak mówi angielski filozof, jest zapewnienie sobie pokoju jakąkolwiek bądź ceną (*)." Jakiż będzie zatem stan pokoju najdoskonalszy a tém samém najlepszy stan możliwy dla ludzkości? Będzie to niewątpliwie stan najdalszy od stanu wojny, to jest od stanu natury. Założywszy to, łatwo Hobbesowi wykazać w sofistycznéj swéj logice, że stan społeczny a pomiędzy rozmaitemi formami stanu społecznego *rząd despotyczny jest najdoskonalszym stanem ludzkości!* Stan natury jest wolnością bezwzględną a ztąd walką wszystkich sił pojedynczych; stan despotyczny jest przeciwnie bezwzględném ściśnięciem wszelkich sił pojedynczych przez władzę społeczną. Stan natury jestto wojna i bezład; stan despotyczny jestto porządek i pokój. Stan natury czyni ludzi najnędzniejszemi, albowiem własność i życie nie mają tam żadnéj rękojmi, gdy tymczasem stan despotyczny; dając obywatelom najsilniejszą rękojmię bezpieczeństwa, jest najprzyjaźniejszym ze wszystkich, jakie można pojąć; zadowalnia bowiem najzupełniéj żądzę pomyślności, która jest treścią natury ludzkiéj.

Pod jakim warunkiem despotyzm urzeczywistni ten ideał spokojności i szczęścia? pod warunkiem, że będzie sam zupełnie wierny swemu ideałowi, którym jest zupełne ściśnięcie sił pojedynczych, jedyna podług niego stanowcza

---

(*) Prima et fundamentalis lex naturae est, quaerendam esse pacem, ubi haberi potest." (*De cive*, cap. II, 2).

zapora, broniąca społeczeństwa od powrotu do stanu natury, to jest do bezrządu, wojny i wszystkich nieszczęść. Ztąd wypływa, że nietylko zarząd spraw publicznych należy do monarchy bez kontrolli i bez ograniczenia, ale że własność, życie, część obywateli powinna zależeć od niego. Tylko monarcha, tylko prawo przez niego pisane rozróżnia słuszność od niesłuszności, dobre od złego. Hobbes oświadcza własnemi słowy: „Co monarcha rozkazuje musi być uznane za dobre; czego broni, uznane za złe (*)."

Z takiego przedstawienia rzeczy łatwo poznać, żeśmy bynajmniéj nie naciągali następstw zasady egoistycznéj, owszem przeciwnie żeśmy je złagodzili. Logika Hobbesa przychodzi więc w pomoc naszéj logice a moralność interesu bardziéj jeszcze upada (jeśli to być może) przy wyznaniu swego najświetniejszego przedstawiciela, niż przez zarzuty jego przeciwników (**).

(*) *De cive*, cap. XII. „Regulas boni et mali, justi et injusti, honesti et inhonesti, esse leges civiles, etc."

(**) *De cive*, cap. XVIII, 4.

V.

Przedstawienie prawdziwych zasad moralności.

Sądzimy, żeśmy gruntownie zbijali systemat moralności uczucia i moralności interesu; z téj refutacyi wynika ten podwójny wniosek, że ani dobro zmysłowe, przedmiot dążności naszéj natury, ani dobrobyt czyli pomyślność, przedmiot wyrozumowanéj miłości samego siebie, nie są ostatecznym celem człowieka. Uwolnieni od tych dwóch fałszywych doktryn dochodzimy koniecznie do prawdziwéj. Jakiż rzeczywiście człowiek cel zakłada sobie w postępowaniu nieokreślonéj liczby celów, w gruncie odmiennych od siebie? analiza sumienia, zastanowienie się nad życiem społecznem i historyją filozofii, jednocześnie przedstawiają nam tylko trzy, nie więcéj. Jeśli więc dwa, któreśmy po kolei zbadali, nie mogą nam wskazać prawa przeznaczenia naszego, pewni być możemy, że znajdziemy to prawo w trzecim. Jakiż jest ten cel wyższy, który jedynie zdolny jest ustanowić prawo istotnie powszechne, dostarczyć miary czyli reguły prawéj do ocenienia czynów ludzkich, nacechować pobudki naszego postępowania charakterem obowiązku a

samo postępowanie nasze cechą zasługi lub winy, nakoniec posłużyć za pewną i niewzruszoną zasadę naszym powinnościom i naszym prawom? Tym celem, widzieliśmy, jest dobro, dobro samo w sobie, dobro bezwzględne.

Oto jest zasada moralności; należy ją tylko rozwinąć, aby z niéj wyprowadzić wszelkie idee pochodne, które dopomogą do utworzenia budowy powszechnéj moralności.

§ 1. *Dobro samo w sobie.*

Każdy człowiek, choćby najnędzniejszy i najbardziéj zaniedbany w wychowaniu, ma w sobie jakąśkolwiek ideę dobra. Nie wynika ztąd zapewne, żeby miał wierzyć, na czém polega dobro, gdyż intelligencyje najpotężniéjsze i najsilniejsze, wiedzą to zaledwie w sposób niedoskonały, ale wie on przynajmniéj albo czuje, że jest coś po nad nim, do czego się odnosi przeznaczenie jego i wszystkich innych stworzeń. Dopóki tylko człowiek widzi siebie samego a w sobie zadowolenie dążności własnéj natury, ma jédynie ideę względnego dobra; niezdolnym jest zrozumiéć, dla czego to dobro jest dobrem rzeczywistém, które warto ścigać i posiąść. Próżno doświadczenie życia rozszerza to pojęcie dobra naprzód zmysłowego, zmieniając je w ogólniejsze pojęcie dobrego bytu i pomyślności; dobry byt jest także dobrem względném, nienoszącém w sobie przyczyny istnienia swego. Aby znaleźć dobro, któreby było prawdziwie i samo przez się dobrem, trzeba, aby człowiek wyszedł z siebie, aby pojął, że jego przeznaczenie łączy się z pierwiastkiem wyższym, który panuje nad nim i ogarnia go całego. Wówczas tylko człowiek staje się zdolnym

działać moralnie: wówczas dopiero posiada prawo przeznaczenia swego.

Zasadniczy charakter dobra w tém leży, że ono powinno być bezwzględne i istnieć w sobie i przez siebie. Ztąd pochodzi wszystko, co jest ogólném i bezwzględném w pojęciach moralnych. Tego faktu zaprzeczają zarówno filozofowie, którzy umyślili rozstrzygać zadanie dobra przez ideę pożytku lub też z woli Bożéj. Większa ich część pewną była, że zachowuje zasadzie moralnéj jéj ogólność i jéj najwyższą władzę; ale to jest prostém złudzeniem i jakkolwiek ci filozofowie pragną uchronić się od moralności uczuciowéj i od moralności interesu, wpadają w nie koniecznie.

Idea pożytku jest ideą w gruncie względną i każe się domyślać wyższego pojęcia. W najwyższém swojém uogólnieniu pożytek naprowadza koniecznie na ideę pewnego celu, jakimkolwiek jest on wreszcie. W tém to znaczeniu można powiedziéć, że wszystko cokolwiek się zdarza na świecie, nawet najsroższe klęski i najcięższe winy, pożytecznem jest do zamiarów Opatrzności. W ściślejszém znaczeniu to tylko jest prawdziwie pożyteczne, co służy istocie jakiéj do spełnienia jéj przeznaczenia. Widzimy więc, że w żadnym razie pojęcie pożytku nie łączy się z pojęciem dobra; jakoż w pierwszym razie ma się obojętnie do dobrego i do złego; w drugim odnosi się wprawdzie do dobra w sposób wyłączny i szczególny, ale ponieważ się do niego odnosi, każe się domyślać go, jako osobno istniejącego i rozróżnia się od niego.

Niekiedy mieszają pożytek z przyjemnością a ogólniéj jeszcze ze szczęściem. Podwójne zaprzeczenie dane powyżéj, dostatecznie wykazuje nieprawą stronnę téj doktryny.

Wznioślejszą nierównie jest teoryja, która poddaje ideę dobra pod ideę woli Bożéj. Okkam w średnich wiekach, Cousin w czasie późniéjszym świetnie utrzymywali ową teoryję. Dziś potępiono ją prawie powszechnie (*). Ma w rzeczy saméj tę wielką wadę, że opiera moralność na pojęciu względném. Z pozoru zdaje się dziwném powiedzićć, że wola Boska jest rzeczą względną; ale zrozumiejmy się naprzód: względną jest co do rozumu i co do saméj natury Boskiéj. Nie jestże widoczném, że Bóg nie może chcićć złego? Otóż gdyby pojęcie dobra i złego zależało jedynie od woli Boskiéj, którą wystawilibyśmy sobie jako zupełnie obojętną i dowolną w sobie, dosyć byłoby dla Boga chcićć jakiéj rzeczy, aby ją uczynił dobrą. A zatém występek stałby się cnotą, gdyby się to Bogu podobało. Czy można powiedzieć, że zależy od Boga, aby koło było kwadratowe, aby prawda była fałszem, aby byt stał się niebytem? Widzimy, o ile ta doktryna ponętna na pierwszy rzut oka staje się, w miarę, jak jéj dotykamy, dziwaczną i przewrotną. Dobro opiera się na Boskiéj naturze. Chcićć, aby dobro zależało od woli Boskiéj, jestto powiedzićć, że Bóg jest według tego, czém jest: tym sposobem obalilibyśmy porządek idei i porządek rzeczy.

(*) Przez Kościół nigdy uznaną nie była, gdyż Kościół uznaje zasadę moralności bezwzględną. Patrz rozbiór filozofii S. Tomasza przez Jourdin, tom 2gi. P: T:

Ta jedność głęboka a zarazem ta niepodległość wzajemna idei dobra od idei woli Boskiéj a mówiąc inaczéj, idei moralnéj od idei religijnéj, nie uszła oka starożytnych. Można widzićć w *Euthyphronie*, jak głęboko Platon rozróżnia te obie idee. Posłuchajmy jego tłomacza: Ponieważ Bóg jest dobrem samém, jest porządkiem moralnym, uważanym w swéj zasadzie, wszystkie więc prawdy moralne odnoszą się do niego jak promienie do środka, jak modyfikacyje do podmiotu czyli subiektu, od którego pochodzą i który przedstawiają (*) Moralność więc i religija zamiast walczyć z sobą jednoczą się owszem ściśle, równie w jedności swéj zasady rzeczywistéj, jak w jedności umysłu ludzkiego, który je pojmuje jednocześnie i nie może ich ani na chwilę rozdzielić. Wówczas tylko kiedy ciemny zabobon, zniżający się do antropomorfizmu, zapoznaje bezwzględne zasady dobra i złego w Bogu będące, wówczas tylko krytyka filozoficzna może i powinna w interesie prawd moralnych, opierając się na bezpośredniéj powadze, jaka je cechuje, przywrócić im bezwarunkową godność za pomocą nauki; to jest, biorąc stanowisko mniéj wysokie jak religija, ale przez to mniéj zależne od zboczeń ciemnego ogółu. Z takiego to stanowiska trzeba uważać *Euthyphrona*. Euthyphron przedstawia w tém dziele szalony poganizm, który z teologiczną powagą chce dowolnie ustanawiać moralność; przeciw niemu staje Sokrates, wyobrażający sumienie walczące za swoją niepodległość.

„Sokrates uznaje chętnie, że zachodzi ścisła harmonija

(*) Nie trzeba w tém upatrywać panteizmu. Platon bowiem miał tu w myśli zasady jedynie tylko metafizyczne a te w istocie są Boskie.

między moralnością a religiją, że wszystko, co jest dobrem, podoba się temu, którego powinniśmy uważać za pierwowzór i substancyję rozumu wiecznego. Ale pyta dla czego dobro podoba się Bogu, czy mogłoby się Mu nie podobać, czy byłoby rzeczą podobną, żeby Mu się złe podobało? Nie, dla czegóż więc dobro nie może nigdy nie podobać się Bogu? Oto ostatecznie mówiąc, dla tego jedynie; że jest dobrem; wszystkie inne powody, jakieby można wyliczyć każą zawsze domyślać się tego i do niego wracają. Trzeba więc uznać, iż dobro nie dla tego jest dobrem, że podoba się Bogu, ale właśnie podoba się Bogu, ponieważ jest dobrem a etyka filozoficzna zostaje główną podstawą prawd moralnych (*).” Za śladem Platona najwięksi Ojcowie Kościoła, S. Augustyn, S. Anzelm, S. Tomasz a w czasach nowożytnych najsławniejsi filozofowie Mallebranche, Fenelon, Leibnitz, wszyscy zgodnie uznali najzupełniejszą niezależność pojęcia dobra.

Dowiódłszy istnienia dobra oraz jego cechy bezwzględnéj i powszechnéj, powstaje jeszcze inna kwestyja, która dzieliła filozofów, zgadzających się na dwa poprzednie punkta: jaka jest natura dobra i czy idea jego da się określić i zawrzéć w innych pojęciach pierwiastkowych. Jestto kwestyja czysto spekulacyjna, która może być rozwiązaną w rozmaity sposób, bez wstrząśnienia zasadniczéj prawdy moralności a nawet jéj dotknięcia. Ci bowiem, którzy tak rozbierają ideę dobra i chcą ją wyrazić przez inne pojęcia czyli jednêm słowem wyjaśnić i określić, nie zaprzeczają bynajmniéj, że poznanie dokładne dobra w każdéj rzeczy

(*) Cousin Rozumowanie *Euthyphrona*, tom I przekładu Platona.

i we wszystkiem przechodzi nieskończenie zdolność umysłu ludzkiego. Dosyć na tém, żeby człowiek wiedział, że jest dobro powszechne i bezwzględne i żeby za pomocą tego szczytnego pojęcia, chociaż zawsze ciemnego dla jego intelligencyi, czuł instynktem ducha lub zdawał sobie sprawę rozumowaniem z tego, co w pewnéj danéj okoliczności jest zgodném z dobrem bezwzględném lub przeciwnie. Owóż pod tym względem instynkt ducha jest nieomylny a chociaż wiedza nasza musi być koniecznie niedokładną, jednakże może rozszerzać się i wzrastać w sposób nieokreślony razem z postępem cywilizacyi i rozwojem umysłu ludzkiego.

Uczyniwszy to zastrzeżenie, powiemy jeszcze słowo o teoryjach najsławniejszych, które usiłowały określić naturę dobra w jego istocie czyli samego przez się.

Platon nie dał definicyi dobra. Dobro było dla niego najpierwszą *Ideą*, to jest najpierwszą treścią, stanowiącą podstawę wszystkich innych i podług któréj wszystkie inne określać się mogą. Treścią prostą czyli niezłożoną w sobie, niemogącą być określoną i opierającą się jedynie na sobie saméj.

W naszych czasach niektórzy filozofowie usiłowali określić dobro, sprowadzać jego pojęcie do pojęcia prawdy, do stosunków koniecznych rzeczy. Wollaston wyznawał pierwszą z tych teoryi i rozwinął ją z wielką bystrością; Klarke i Montesquieu przyjęli drugą. Podług Wollastona dobro i prawda są bezwzględnie identycznemi czyli tożsamemi, ztąd wynika takie następstwo, że czyny ludzkie wtedy są dobremi, kiedy zgadzają się z prawdą, złemi zaś, kiedy jéj są przeciwne. Na przykład kradzież jest złym

czynem. A dla czego? Dla tego, że złodziéj przywłaszczając sobie to, co do niego nie należy, utrzymuje niejako przez ten czyn, że to, co nie jest jego, stanowi jego własność, w czém zachodzi fałsz i sprzeczność. Widzimy więc tu kłamstwo a raczéj fałszywość w głębi tego postępowania, nie jest ona zgodna z prawdą i dla tego jest złém.

Zarzucano ze słusznością téj teoryi, iż mogą być czyny niedorzeczne, nie będąc przez to występnemi i znów mogą być zgodne z prawdą nie będąc cnotliwemi. Człowiek, któryby w zimie grzał się przy słupie marmurowym, popełniłby czyn niedorzeczny, ale nie byłoby w tém nic występnego, widocznie więc zachodzi różnica rzeczywista między dobrem a prawdą, chociaż z drugiéj strony jest rzeczą niezaprzeczoną, że prawda zawsze bywa dobrą a dobro zawarte jest w porządku powszechnym prawd.

Teoryja Klarke(*) przyjęta przez Montesquieugo (** podlega równym zarzutom jak teoryja Wollastona. Klarke określa dobro w następujący sposób: Jestto zbiór stosunków koniecznych, jakie wynikają z natury rzeczy a w skutek tego uważa on czyny ludzkie za dobre lub złe, stosownie do tego, czy zgadzają się lub nie zgadzają z temi stosunkami. Nie jestto zaprawdę teoryja ścisła, bywają bowiem czyny zgodne z naturą rzeczy a które jednak są pod względem moralnym obojętne a nawet występne; trzebaby więc oznaczyć pewien porządek stosunków koniecznych, któreby stanowiły dobro i stały się przez to naj-

(*) Teoryja Klarke *Rozprawa o obowiązkach niezmiennych religii naturalnéj* roz. III.

(**) Montesquieu *Esprit des lois* ks. I. roz. III

wyższém prawidłem czynów ludzkich; tego jednak nie znajdujemy w teoryi Klarke. Starożytność przekazała nam zaród doktryny, która zdaje się nie podlegać żadnemu z tych zarzutów a która, zostawszy powtórzoną wielokrotnie w czasach nowożytnych, znalazła świetnego wyraziciela w jednym z filozofów współczesnych (*).

Arystoteles i stoicy, Mallebranche i Wolf wykładali tę doktrynę pod rozmaitemi kształtami; dosyć nam będzie tutaj wskazać pobieżnie jéj treść.

Podług tych filozofów dwie rzeczy są bezpośrednio widoczne: 1° że każda istota ma swój cel; 2° że celem każdéj istoty jest dobro. Daléj zaś ponieważ cel każdéj istoty związany jest z celem wszystkich innych istot w naturze, rozum naturalnie musi się wznieść od pojęcia téj lub owéj istoty do pojęcia powszechnego celu wszystkich istot; od idei pewnego dobra do idei dobra ogólnego wszech rzeczy, od idei prawa i porządku w przeznaczeniu szczególném do idei prawa pewszechnego i porządku powszechnego. Porządek powszechny, prawo powszechne, spełnienie celu powszechnego stworzeń, są to tylko rozmaite wyrażenia jednéj i téj saméj idei, idei dobra absolutnego, dobra w sobie i przez siebie. Następnie ponieważ cel każdéj istoty oparty jest na jéj naturze, ponieważ natura istot jest dziełem woli Boga a zarazem Jego mądrości i ponieważ wola i mądrość Boga są oparte na Jego istocie czyli jednoznaczne z nią, widoczną więc jest rzeczą, że najwyższą podstawą i substancyją dobra jest Bóg, którego wola stworzyła wszystkie istoty, którego mądrość pomy-

(*) Jouffroy.

ślała je naprzód, że tak powiemy i przeznaczając im właściwą naturę, oznaczyła zarazem ich cel i ich prawa. W takimto sensie Arystoteles mianuje Boga przyczyną celową świata czyli ostateczną, najwyższym *Pożądanym*, punktem, ku któremu zdążają wszystkie rzeczy (*).

§ 2. *O dobru moralném.*

Człowiek jest istotą rozumną i wolną; podczas kiedy inne istoty dążą do swego celu, nie rozumiejąc go i mimo woli niejako, on istota uprzywilejowana nietylko wie, że ma cel i jakim jest ten cel, ale jeszcze od niego zależy w wielkiéj części spełnienie go lub niespełnienie. Kiedy więc człowiek dosięga celu lub pracuje nad jego osiągnięciem, czyny jego przybierają charakter niespotykający się w niczém inném, gdyż one tylko noszą podwójną cechę rozumu i wolności; czyny jego, mówię nietylko są dobre, ale jeszcze moralnie dobre. Oto początek dobra moralnego i złego moralnego. Że drzewo ciągnie soki z ziemi, że rzeka zdąża zakreślonym biegiem, że ziemia przebiega swoję drogę około słońca, to wszystko jest dobre, ale to nie jest dobro moralne z bardzo prostego powodu, że drzewa, rzeka, ziemia dążą do swego celu bezwiednie i bezwolnie. Przeciwnie kiedy człowiek staje się użytecznym swoim bliźnim lub używa swojéj intelligencyi, aby ją rozwinąć i rozszerzyć, działanie jego przybiera charakter szczególny, dodamy do tego, który cechuje działalność istot, pozbawionych rozumu i wolności a tym charakterem jest właśnie dobro moralne.

(*) *Metafizyka* ks. 12. roz. VII, VIII i X.

Nic częściéj nie spotyka się w życiu jak mieszanie dobra moralnego z dobrém samém przez się, znaleźli się nawet filozofowie, którzy utożsamili te dwa pojęcia, jak np. Price a za jego przykładem wielu innych moralistów szkoły szkockiéj. Można wykazać ściśle niemożliwość tego utożsamienia. Oto są dwa dowody, które nam się zdają stanowczemi.

1. Gdyby dobro moralne i dobro samo przez się stanowiły tożsamość, nie byłoby innego dobra jak to, które ma swoję zasadę w działalności ludzkiéj. Owóż intelligencyja, siła, zdrowie, piękność, są to widocznie dobra, które przecież nie zależą od człowieka. Przytem czyż nie jest rzeczą niedorzeczną sądzić, że gdyby człowiek zniknął z obszaru stworzenia, wszechświat przestałby być dobrym? Niewątpliwie byłby mniéj dobrym, mniéj godnym swego Boskiego twórcy, ale utrzymywać, że nie miałby w sobie wcale dobra, że byłby bez żadnego stosunku z dobrocią Boską czyli z dobrem w Bogu będącém, nie byłożby to ważnym błędem. Bóg *Tymeusza*, jak Bóg *Genesis* mówi o świecie, że jest dobrym, długo przedtém nim człowiek się ukazał a biblija i Platon są tu najzupełniej w zgodzie z przeświadczeniem powszechném i nawet z prawami mowy ludzkiéj.

2. Drugim naszym dowodem jest, iż aby rzecz jaka stała się moralnie dobrą, niedość jest, że ona ma udział w porządku ogólnym. Jakoż przypuśćmy, że hipokryta daje jałmużnę przez wyrachowanie, wszak czyn ten sam z siebie jest dobrym, kiedy go oddzielimy od intencyi dającego a jednak on nie jest moralnie dobry, owszem on jest moralnie zły, ponieważ jest natchniony powodem występnym i

skierowany ku celowi podłemu. Podobnież najcnotliwszy człowiek, może przez brak oświaty wejść w drogę fałszywą, spełniać czyny, które nie są z pewnością dobremi, ponieważ ten sam, który je spełnia, żałuje ich potem, ponieważ wszyscy uczciwi ludzie smucą się niemi jak nieszczęściem; jednakże jeżeli intencyja była prawa i słuszna, nie ma żadnej wątpliwości, że w oczach Boga czyn ten będzie uniewinniony; nie jest więc on złym moralnie, chociaż stokroć razy byłoby lepiéj, żeby nie był spełnionym.

Zachodzi więc stanowcza różnica między dobrem samém przez się a dobrém moralnem. Dobro samo przez się, obejmuje daleko większy zakres jak dobro moralne, ponieważ ogarnia wszystkie rzeczy, kiedy dobro moralne obejmuje tylko istoty rozumne i wolne. Dobro moralne jest podległém dobru samemu w sobie, gdyby bowiem nie było dobra wyższego. to jest po nad człowieka, gdyby dobro człowieka nie odnosiło się do tamtego, jak cząstka do całości, czyny ludzkie byłyby obojętnemi; one dopiero stają się moralne, kiedy człowiek spełnia wolno dobro jemu właściwe. Są zaś moralnie złemi, kiedy człowiek zbacza dobrowolnie od dobra prawdziwego, kiedy nie przyczynia się swoim udziałem do dobra powszechnego.

§ 3. *O zobowiązaniu moralném, o obowiązku i o prawie.*

Zobowiązanie moralne rodzi się z wolności działacza i każe ją przypuszczać. Byłoby przeciwném rozumowi utrzymywać, że drzewo ma obowiązek rosnąć, zwierzę żywić się, drzewo bowiem i zwierzę posłuszne są bezwolnie popędom swéj natury. Wielki jeden moralista Kant przedstawił doskonały rozbiór dwóch tych pojęć: zobowiązania i wolności, wskazując dokładnie ich zasadnicze stosunki. Pojęcie przyczyny wolnéj, jest to pojęcie przyczyny, która sobie sama naznacza cel wskazany przez nią samą. Trzeba więc, aby powód, w skutek którego ona postanawia, działał na nią w sposób nieprzymusowy. Owóż zastanówmy się co to jest powód, który nie przymusza a poznamy, że tylko zobowiązanie moralne ma tę siłę. Jakoż zobowiązanie moralne nie jest popędem czułości, ani siłą obcą i zmuszającą; jestto idea, pomysł czyli koncept, jak mówi Kant, który się narzuca niejako rozumowi, ale nie opanowywa działalności naszéj. Ta idea, ten *koncept* w tém się zawiera, że istota wolna nie może rozumnie naznaczyć sobie innego celu, jak spełnienie swego przeznaczenia, współdziałanie w porządku powszechnym i czynienie dobra. Zaprawdę ta zasada, ta idea ma w sobie widoczność niezwyciężoną, ale ona wiąże tylko nasz sąd, zostawiając nas wolnemi pod względem stosowania do niéj naszych postępków.

Teraz rozbierzmy pojęcie zobowiązania; znajdziemy, że ono musi się koniecznie odnosić do istoty wolnéj i jak mówi Kant, samoistnéj. Zobowiązanie nie wyraża ani takiéj konieczności bezwolnéj, jak ta np. która sprawia ciężenie ciał, ani takiéj konieczności matematycznéj, jak ta, na któréj się opiera jednostajna równość promieni koła; lecz przedstawia tę konieczność moralną, w skutku któréj istota rozumna i wolna czuje się obowiązaną do działania.

Cechą zasadniczą zobowiązania moralnego jest jego powszechność. Jakoż w istocie nie wynika ono z czułości; lecz z rozumu i dla tego nosi jego cechę właściwą: jest

bezwzględną. Jestto jeszcze jeden punkt, który wyświecił Kant stanowczo: użył on tego charakteru powszechności koniecznéj, który cechuje zobowiązanie moralnę, do zbudowania swego własnego kryterjum moralnego. Jeżeli chcesz wiedzieć, czy obowiązany jesteś do jakiego czynu lub nie, rozważ jego powody. Zapytaj się siebie, czy powód ten nosi na sobie cechę powszechności, czy może stać się zasadą postanowienia powszechnego dla wszystkich istot rozumnych i wolnych. Próbie téj podoła tylko powód słuszny, wszystkie inne w żadnym razie nie zdołają jéj się oprzéć.

„Stawmy tu przykład: „Powierzono mi summę, o któréj nikt więcéj nie wie. Osoba, która mi ją powierzyła, umiera. Jestem ubogi; ludzie mający odziedziczyć tę summę są bogaci, a mała ta sumka mnie powierzona nie zmieniłaby w niczém ich położenia; nie poczuliby nawet; dla mnie zaś byłaby ona największém dobrodziejstwem. Widzimy tu spotkanie okoliczności, które są tylko materyałem szczególnego zadania, materjałem postanowienia. Otóż sumienie moje wyrzeka: iż trzeba oddać summę złożoną. To dotyczé tylko mnie; to kształt szczególny, pod którym ukazuje mi się prawidło, zasada lub powód. Naprzód usuńmy ten materyał, przemieńmy wszystkie okoliczności; wystawmy sobie, że to innéj osobie nie mnie została powierzona ta summa; przypuśćmy, że żyła u Greków, u Rzymian, gdzie zechcesz w świecie nieznanym; przypuśćmy, że spadkobiercy nie są bogaci, lecz owszem ubodzy; że ja przeciwnie nie jestem ubogi, lecz bogaty; przypuśćmy jeszcze, że powszechnie jest wiadomém, że posiadam ten skarb; zmieńmy całą treść założenia; otóż i wówczas jeszcze rozum powie

zawsze; powinieneś oddać summę powierzoną; samo pojęcie, sam sąd zostaje tu obowiązującym dla nas i kiedy chcemy uczynić to pojęcie powszechném, nie potrzebujemy robić żadnych usiłowań, ono bowiem samo przechodzi w powszechność: dla nas prawidło, że trzeba oddać skarb powierzony jest prawidłem powszechném, stosującym się do wszystkich stworzeń rozumnych. I oto powód, który wytrzymuje próbę: a więc postanowienie w tym razie jest słuszne i moralne (*).

Pojęcia obowiązku i prawa wyprowadzają się łatwo z idei zobowiązania moralnego i biorą od téj idei powagę i cechę bezwzględności. Można powiedzieć, że obowiązek i zobowiązanie moralne są jedném i témże samém. Obowiązkiem moim jest w każdéj okoliczności spełniać to wszystko, co rozum mój uznaje za dobre a zatem za obowiązujące. I ztąd powstaje pojęcie prawa (droit). Jeżeli bowiem jest moim obowiązkiem spełniać dobre, ktokolwiek sprzeciwia się spełnieniu tego obowiązku, czyni źle a jeżeli ten, który to złe zrządza, czyni to rozmyślnie i z dobrą wolą, czyn jego będzie moralnie zły. Oto jest moje prawo a przynajmniéj część jego, prawo czynienia tego wszystkiego, w czém istota rozumna i wolna jak ja, nie może mi być przeszkodą bez winy. Jasno ztąd wynika, iż mnie również niewolno przeszkadzać moim bliźnim w spełnieniu ich celu, stanowiącego ich obowiązek. I taki to jest początek sprawiedliwości i niesprawiedliwości.

(*) Patrz Jouffroy *Kursa prawa naturalnego* lek. XXVI i Kant *Krytyka rozumu praktycznego* ks. I roz. I.

Sprawiedliwość, niesprawiedliwość; występek, cnota; obowiązek, prawo; wszystko to wywodzi się z téj cechy racyonalnéj a zatém z powszechnéj i bezwzględnéj idei dobra.

§ 4. *O zasłudze i winie, o wyrzutach sumienia i zadowoleniu moralném, o szczęściu i cnocie.*

Ile razy tylko rozum wyrzeknie, że czyn jakiś jest moralnie dobry, powstaje nowy sąd konieczny i powszechny jak pierwszy, że działacz moralny zasłużył, że jest godnym szacunku i nagrody. W przeciwnym razie rozum wyrzeka, że działacz moralny przewinił, to jest, że zasłużył na karę i pogardę. Pojęcie zasługi i winy wraz z objawami, zwykle im towarzyszącemi i z właściwém ich następstwem, zamykają szereg pojęć moralnych.

Uważmy tu dwa fenomena następujące zawsze po naszych sądach moralnych a które często mieszano z temi ostatniemi. Widok dobra a szczególniéj dobra moralnego, przyjemnym jest naszéj czułości, przeciwnie złe a mianowicie złe moralne; są nam powodem przykrości i smutku. Oto pierwszy objaw czucia, który odpowiada sądowi, przez jaki rozum zawyrokował o dobroci rzeczy a mianowicie o wartości moralnéj czynu. Niebawem ukazuje się drugi fakt, w którym widzimy, w sposób niemniéj uderzający, harmoniją wewnętrzną naszéj czułości z naszym rozumem. W obec dobrego czynu, człowiek nie może się wstrzymać od współczucia i życzliwości dla spełniającego ten czyn, jak również niepodobna mu nie uczuć mocnego wstrętu i

niechętnego usposobienia dla spełniającego czyn niegodny i występny. To drugie poruszenie czucia odpowiada widocznie sądowi, przez który rozum wyrzekł o zasłudze lub winie czynu a ta odpowiedność nacechowana jest dokładnością najzupełniejszą. W téj saméj chwili, w któréj rozum pojmuje i uznaje, iż czyn jaki ma zasługę, czucie mo-je płaci jednocześnie, że tak powiemy, sympatyją i szacunkiem dług, jaki się należy cnocie od ludzkości. I jak to już nieraz powiedziano, każdy z nas w obec szlachetnego poświęcenia chciałby rozporządzać skarbami ziemi, aby je mógł rozlać na szczytną istotę, która uzacniła tak ludzkość w naszych oczach.

Wszystkie te wzruszenia, któreśmy opisali, ta rozkosz tak żywa i tak czysta, jakiéj doznajemy na widok dobra, to współczucie, które nas pociąga do spełniającego czyn cnotliwy, ta życzliwość, któraby go chciała szczęściem jak największém otoczyć i która pobudza nas nawet do wpływania na to szczęście, wszystkie te fenomena oraz im przeciwne w wypadku przeciwnym, pojawiają się w nas z podwojoną siłą, kiedy działaczem moralnym jesteśmy my sami. Ztąd powstają dwa uczucia, tak powszechnie znane zadowolenia i wyrzutu moralnego, uczucia bardzo złożone z różnych pierwiastków a w które do elementów powyżéj już wskazanych, wchodzi wrażenie mniéj więcéj silne obawy lub nadziei. Jakże bowiem nie lękać się, kiedy rozum wyrzekając, iż staliśmy się winnemi, skazuje nas niejako na expiacyję czyli odpokutowanie z tą nieubłaganą powagą, która cechuje jego wyroki? W przeciwnym znów razie cóż naturalniejszego jak nadzieja?

Ale jakkolwiek słusznem, właściwém, piękném i dosko-

nale odpowiedniém jest to poruszenie uczuć, nie trzeba jednak zapominać, że czułość nasza nosi zawsze cechy swéj natury. Rozum wypowiada sądy niezmienne, powszechne i zawsze jednakowe, poruszenia zaś nasze moralne zmieniają się z usposobieniem indywiduów, ze zmianą czasów i miejsc, przechodząc tak nieskończoną ilość stopni, siły i wątłości, zobojętnienia i energii. W tém zakresie równie jak wszędzie indziéj, czucie jest zarazem władzą wielką i niedoskonałą, która nie wystarcza sobie; potrzeba jéj prawidła, zasady wyższéj i właśnie rozum dostarcza téj zasady naszéj czułości.

Dwa te pojęcia dobra i złego moralnego, zasługi i winy, przez ścisłe z sobą połączenia tworzą następstwa ważności nieskończonéj, to jest, iż porządek moralny wymaga, aby nietylko dobro się spełniało a złe zostało zaniechane, ale jeszcze, żeby dobro było sprawiedliwie nagrodzone a złe sprawiedliwie ukarane. A ponieważ ta harmonija między szczęściem a cnotą, ta odpowiedniość ich wzajemna nie jest tylko życzeniem czułości, ale jeszcze sądem koniecznym rozumu, trzeba ztąd wnosić, iż ona nieomylnie będzie urzeczywistnioną.

Wniosek ten uderzający prawdziwością stał się powodem zarzutu przeciw czystości pojęć zasługi i winy; utrzymywano: Jeżeli rozum uznając, iż człowiek obowiązanym jest do cnoty, trzeba jednocześnie uznać, iż ona będzie niezawodnie wynagrodzoną, bezinteresowność więc staje się niepodobną. Zarzut wypływa z niedokładnego zastanowienia się nad sumieniem. Nie zauważono, że jakkolwiek uczciwy człowiek pewnym jest przez swój rozum i swoje serce, że istnieje życie przyszłe, nie działa jednak w widoku nagrody, któréj ma prawo oczekiwać. Ta bezwzględność, o któréj możliwości wątpią, jest jednak najzwyczajniejszym rysem ludzi prawych. Idą oni za wskazaniem rozumu i sumienia, nie czynią dobra dla otrzymania zaszczytów, przez co stawiałyby nagrodę wyżéj niż zasługę, lecz czynią dobro dla dobra samego a spełniwszy je, spodziewają się. *Czyń coś powinien, niech się stanie, co być może.* Taka jest maksyma człowieka sprawiedliwego, którą wzniośle tu wyraża przysłowie powszechne.

Szeregując pojęcia moralne podług ich prawdziwego porządku i wykazując elementa, z których się składają, rozwiążemy łatwo zagadnienie, nad którém szkoły w starożytności napróżno pracowały: Co jest najwyższém dobrem? Podług szkoły Epikura najwyższém dobrem jest najzupełniejsze zadowolenie naszych życzeń, jedném słowem szczęście. Podług szkoły stoików najwyższém dobrem jest cnota a środkiem osiągnienia go zniszczenie czułości, to jest właśnie warunków szczęścia.

Owóż dowiedzioną zostało rzeczą, iż uważać szczęście jako najwyższy cel człowieka, jest to wprowadzać w życie niezniszczony niepokój a przecież widzieliśmy dopiero, iż usunięcie idei szczęścia z zakresu naszych sprawiedliwych nadziei, byłoby targnieniem się na porządek moralny. Epikureizm więc i stoicyzm nie mogą stać się prawdziwemi jak tylko w połączeniu. Najwyższém dobrem nie może być ani szczęście bez cnoty, ani cnota bez szczęścia; ono jest właśnie szczęściem, jakie daje cnota.

W tém miejscu obowiązani jesteśmy wykazać, że prawdziwa moralność nie rzucając żadnego zamieszania w roz-

maite elementa naszéj natury, ani szkodząc im w niczém, przyjmuje owszem je wszystkie, wyjaśnia je i jednoczy i ona to jedynie zdolną jest wytłomaczyć szczytną ekonomiją natury ludzkiéj.

Odnieśliśmy sprężyny poruszające działalnością ludzką do trzech punktów: namiętności, interesu i obowiązku. Pozostaje nam teraz dowieść, że pod pozorną sprzecznością tych zasad kryje się głęboka i ścisła harmonija.

Jeżeli weźmiemy osobno każdą dążność czucia w jéj bezwolném rozwijaniu się, z pewnością znajdziemy ją wyłączną a nawet walczącą ze wszystkiemi innemi; ale jeżeli bierzemy pod uwagę siłę czułości w jéj złożonym i różnorodnym charakterze, wówczas okaże się jasno, że wszystkie te rozmaite dążenia stworzone są jedne dla drugich, oraz że żadna z nich nie osiągłaby zupełnego zadowolenia, gdyby była pozostawiona saméj sobie. Celem więc, ku któremu dąży czułość, jest zadowolenie zupełne wszystkich tych pragnień różnorodnych. A teraz do jakiegoż celu dąży egoizm? na czém zależy miłość rozumna samego siebie, jeżeli nie na tém mądrém połączeniu pragnień, które zapewnia każdéj z osobna jéj największe dobro. Uznajmy więc w końcu, że miłość siebie i czułość są naturalnie stworzone dla zrozumienia się wzajemnego i dążenia ku tymże samym rezultatom.

Harmonija między czułością a obowiązkiem jest mniéj widoczna, ale niemniéj rzeczywista. Jak tego dowiedli Platon i stoicy, namiętność stanowi w człowieku element nieporządny czyli rozpasany, można nawet powiedzieć, że ona zawiera w sobie zaród wszystkich występków i wszystkich zbrodni, ale czyż trzeba z tego wnosić, że czucie na-

sze tak jest sprzeczne z rozumem, iż jedno z nich nie może tryumfować bez pognębienia drugiego? Tak nie sądzimy a naprzód mamy prawo utrzymywać w sposób powszechny, że wszystko, co nam dała Opatrzność, jest z istoty swojéj dobrem a zatem, że czułość ludzka jest równie dobrą jak wszystkie inne. Przytém doświadczenie przekonywa nas, że wszelkie uczucie w pierwotném swojém poruszeniu dąży do dobra. Namiętność jestto wyrodzenie i rozpasanie, że tak powiemy, tego dobrego instynktu, który pod wpływem złych nałogów zepsuł się i zmienił. A gdybyśmy nawet przypuścili, iż popęd wynikający z czułości, jest równie niestały i niepewny jak ona sama, że jest ślepym i niedającym z siebie prawidła, to jednak niezaprzeczoną jest rzeczą, że obok niéj istnieje rozum, który może jéj udzielać tegoż prawidła. Miarkując czułość nie niszczy on czucia; owszem rozwija je i prowadzi pewniéj do celu. Jestto jeszcze drugim dowodem harmonii między rozumem a czułością, że kiedy rozum uzna coś za dobre, czucie nasze mimowolnie skłania się ku temu. Ten naturalny pociąg ku dobru jest nawet warunkiem i jakby pierwszym zarodem cnoty. Owa rozkosz, jakiéj doznajemy na widok albo na opis pięknych czynów, owa życzliwość i współczucie, jakiemi przejęci jesteśmy dla dusz szlachetnych, wstręt i obrzydzenie do występku oraz smutek, w jaki pogrąża nas pewność o złem spełnioném, wszystko to są znaki wymowne i niezaprzeczone harmonii rzeczywistéj między uczuciem a obowiązkiem.

Teraz pozostaje nam tylko dla uzupełnienia naszych dowodzeń, zaprzeczyć pozornéj niezgodności interesu z cnotą. Na przykład jestto rzeczą uderzającą, że zręczni egoi-

ści starają się zawsze postępować moralnie, nie żeby cnota drogą im była sama przez się; ale że jest dla nich najpewniejszym środkiem pomyślności. Używając opieki praw, wolni od wyrzutów sumienia i bojaźni, otoczeni szacunkiem powszechnym, sądzą oni, że mądra i wytrwała hipokryzyja jest prawdziwym ideałem szczęścia. Zostawiają występki i zbrodnie tym charakterom gwałtownym, które nie umieją panować nad swemi namiętnościami lub też tym duszom słabym i niezdecydowanym, które stają się igraszką okoliczności i wypadków. Na poparcie tego faktu dodamy jeszcze, iż wszyscy moraliści tak starożytni jak nowożytni, od Epikura aż do Benthama, opierający na interesie prawo czynów ludzkich, podają te same prawidła postępowania, jakie wskazuje najsurowsza i najczystsza moralność. Czyż z tego wynika, że cnoty egoistów są prawdziwemi cnotami a ich szczęście prawdziwém szczęściem? Nie zaprawdę. Egoiści bowiem nie wiedzą, że cnota traci całą swoją wartość, kiedy przestaje być bezinteresowną i że najpewniejszym środkiem szczęścia jest postanowienie silne i wytrwałe poświęcenia szczęścia obowiązkowi. Tylko pod tym warunkiem otrzymujemy, nie szukając go nawet, pokój wewnętrzny, szacunek siebie samego i te szlachetne nadzieje, których nie zna egoizm a które niezawodnie są najlepszą cząstką prawdziwych radości życia ludzkiego.

§ 5. *O sankcyi czyli uświęceniu prawa moralnego.*

Zanim przystąpimy do rozbioru moralności szczególnéj, powiemy jeszcze kilka słów o przedmiocie, który gdzie indziéj traktować będziemy (*). Dostateczną będzie rzeczą rzucić tu kilka określeń i kilka zasad, wynikających z tych, które poprzednio rozwinięte zostały.

Nazywają sankcyją prawa całość kar i nagród, która stanowi rękojmię jego wykonania. Prawo karania, jakie spełnia społeczność względem uchybiających ustawom, prawo to, mówię, bez którego społeczność istnieć by nie mogła, ma swoją zasadę w pojęciu rozumowém zasługi i winy. Probowano oprzéć prawo kary na interesie społeczeństwa, ale to oparcie upada razem z moralnością interesu i jest rzeczą niezawodną, że jeżeli odejmiemy karze jéj rzeczywistą podstawę, to jest niezmienne pojęcie porządku moralnego, zkąd wynika sprawiedliwość i konieczność moralna kary, jeżeli odejmiemy tę zasadę, powtarzam, stanie się rzeczą niepodobną dowieść słuszności a nawet pożytku kary. Jakoż opierać prawo karania na interesie społeczeństwa jestto nie widzieć, że wina przestaje być pożyteczną, kiedy przestaje być sprawiedliwą. Uznajemy w karze dwa rodzaje użyteczności, poprawę moralną występnego i przykład. Owóż, co do poprawy moralnéj występnego, bojaźń kary niedostateczną jest, aby ją obudzić a nawet ta bojaźń istniejąca osobno, chybiłaby celu, gdyż łączyłyby się do niéj uczucia nienawiści i zemsty, wywierające zły skutek na charakter, co zaś do pożyteczności przykładu dla społeczeństwa, nie byłoby żadnéj, gdyby kara nie została uznaną przedewszystkiém jako sprawiedliwa i zasłużona; im straszniejsza bowiem byłaby kara, tym więcéj człowiek ponoszący ją obudzałby współczucia. Trzeba

(*) *W Teodycei* w rozdziale: *o nieśmiertelności duszy.*

więc zawyrokować stanowczo, że bez pojęć powszechnych i koniecznych zasługi i winy kara społeczna byłaby zarazem samowolną i bezpożyteczną.

Lecz oparta na swojéj właściwéj zasadzie, penalność społeczna staje się uświęceniem prawném ustaw. Wiemy jednak, że ponad ustawy pisane jest jeszcze inne prawo a prawo to nieskończenie szersze i nieomylne wymaga sankcyi pewniejszéj i dokładniejszéj. Wykażemy gdzieindziéj, że ta sankcyja nie może urzeczywistnić się na ziemi, nie może ona tu być doskonale wymierzoną i zastosowaną, dostateczną, powszechną i doskonale skuteczną. W tym więc punktcie etyka czyli moralność każe się domyślać teodycei, wzywa niejako i już tém samém udowadnia Prawódawcę najwyższego, który w inném życiu odda każdemu podług jego zasług.

V.

O obowiązkach człowieka względem siebie samego.

Powszechnie dzielą te obowiązki na dwa rzędy, obowiązki człowieka względem jego ciała i obowiązki człowieka względem jego duszy; trzeba jednak dobrze zrozumiéć znaczenie tego rozróżnienia. Do istoty moralnéj w człowieku, jak to już zauważył Kant(*), odnoszą się wszystkie obowiązki. Może on zapatrywać się na siebie z punktu czysto spirytualnego lub fizycznego, ale subjektem wspólnym wszystkich tych obowiązków, jakie sobie zakreśla pod temi dwoma względami, jest zawsze osoba, istota rozumna i wolna, która jedynie jest zdolna przyjąć zobowiązanie.

§ 1. *Obowiązki człowieka względem swego ciała.*

Wszystkie obowiązki człowieka względem jego ciała zawarte są w tych dwóch przepisach:

Staraj się uchronić twoje ciało od wszystkiego, co sprzeciwia się jego zachowaniu i normalnemu rozwinięciu.

(*) Kant: *Zasady metafizyczne moralności.*

Używaj wszystkich środków właściwych ku wzmocnieniu i udoskonaleniu twego ciała (*).

Zauważymy tu, że pierwsza z tych maxym jest przeczącą czyli zakazującą i przez to ma znaczenie najzupełniéj określone, kiedy przeciwnie druga jest ogólnie nakazującą a zatém nieoznaczającą dokładnie swéj treści. Jestto prawo powszechne, pod które podchodzą wszystkie nasze obowiązki i ważną jest rzeczą zdać sobie z niego sprawę.

Wszelki obowiązek jest podwójnym, że tak powiemy, zakazuje złego, nakazuje dobre. Ztąd więc wynika, iż istnieją koniecznie dwa szeregi przepisów moralnych, odpowiednich każdemu obowiązkowi, jedne nakazujące i negacyjne, drugie rozkazujące i pozytywne. Otóż potrzeba zauważyć, że chociaż te przepisy są wszystkie obowiązujące, nie obowiązują jednak w tenże sam sposób. Obowiązki negacyjne czyli zakazujące wkładają na człowieka zobowiązanie *ściste*, obowiązki pozytywne czyli rozkazujące wkładają zobowiązanie *szerokię*; są to wyrażenia używane zwykle przez moralistów, którzy jeszcze nazywają obowiązki negatywne *doskonałemi* a pozytywne *niedoskonałemi*. Można jeszcze tu zauważyć, że w ogólnéj zasadzie obowiązki pozytywne czyli niedoskonałe są niższe od

(*) Lubo zamieszczamy tu naprzód obowiązki względem ciała podług zwyczajnéj metody, sądzimy jednak, iż byłoby zbyteczną rzeczą ostrzegać, że one nie stoją na jednéj linii z obowiązkami duszy, czyli że te ostatnie są nieskończenie wyższe. Wprawdzie każdy obowiązek wkłada zobowiązanie, ale pomiędzy naszemi obowiązkami zachodzą stopnie ważności, oparte na naturze i godności ich przedmiotu. Dla tego słusznie szydzono z Volneya, że w Traktacie o prawie naturalném dał miejsce ochędóstwu obok cnót najwyższych.

obowiązków doskonałych i pozytywnych. Wszystko to wyjaśni się przykładami. Jasną jest rzeczą, iż mam obowiązek nie nadużywać prawa picia i jedzenia; zobowiązanie to nietylko jest powszechne i bezwzględne, jest ono jeszcze ścisłém, to jest nieprzypuszczającém żadnego stopniowania, żadnego rozróżnienia. Czyż jestem tak samo obowiązany odbywać to lub owo ćwiczenie, mogące wpłynąć na wzmocnienie mego zdrowia albo też rozwijać i czynić giętkiemi moje członki? Widocznie nie. A jednak nie zaprzeczoną jest rzeczą, że zdrowię jest dobrem człowieka, że istnieje wiele środków, mogących je wzmocnić, że porządek ogólny nakazuje nadawać ciału właściwą mu siłę i działalność, do jakiéj jest zdolném; a zatem, że czuwanie nad ciałem, uważane w związku z całością przeznaczenia ziemskiego człowieka, stanowi dla niego obowiązek; obowiązek powszechny i bezwzględny; każdy bowiem obowiązek musi mieć cechy, ale zobowiązanie, jakie wkłada na mnie obowiązek, nie jest jednakże téj saméj natury jak to, które nakazuje mi nie uszkadzać mego ciała; to ostatnie jest ścisłe, tamto nie jest takiém.

I oto znaczenie tego podziału na obowiązki doskonałe i niedoskonałe, które spotykać będziemy w cały wykładzie moralności. Kant uznawszy ten podział, starał się go wytłomaczyć. Znaném jest powszechnie jego piękne prawidło: *Działaj podług takiéj zasady, którąbyś mógł, gdybyś był prawodawcą powszechnym, ogłosić za prawo wszystkich stworzeń rozumnych* (*).

(*) Patrz Kant *Zasady metafizyczne moralności* i *krytyka rozumu praktycznego* ks. I. roz. I.

Podług téj reguły prawdziwym sposobem zapewnienia się o moralnéj wartości jakiegoś czynu, jest odnosienie go myślą do świata idealnego, w którym przypuszczalnie wszystkie istoty działałyby podług rozumu i rozważać następnie, czy ten czyn mógłby tam znaleźć miejsce lub przeciwnie. I tak widoczną jest rzeczą, że wstrzemięźliwość a mówiąc o obowiązkach moralnych sprawiedliwość, dobra wiara, należéć będą koniecznie do idei tego świata doskonale rozumnego i moralnego. Gdybyśmy odjęli a nawet osłabili jednę z tych cnót, warunki istnienia takiego świata byłyby zniszczone. Przeciwnie zaś są cnoty, które w tym świecie doskonałym mogłyby nie być praktykowane a przynajmniéj w małym stopniu, gdzie np. nie byłoby dobroczynności, ani téj wysokiéj uprawy umysłowéj, która już nie instrukcyję ma za przedmiot, lecz posunięcie nauk do ich doskonałości. I dla tego to te cnoty i wszystkie przepisy moralne, które się do nich odnoszą, wkładają tylko zobowiązanie szerokie, chociaż rzeczywiste i powszechne.

To wyjaśnienie różnicy obowiązków doskonałych od niedoskonałych było tu nieuchronnie potrzebne. Pozostaje nam rozwinąć dwa przepisy ogólne, w których się streszczają wszystkie obowiązki człowieka względem jego ciała.

Powróćmy teraz do szczegółowego ich rozbioru, streszczają się one wszystkie w tych dwóch wyrazach, wstrzemięźliwość, umiarkowanie. Starożytni pod wyrazem gimnastyka obejmowali oprócz tych dwóch cnót wszystko, co może przyczynić się do siły, giętkości i piękności ciała. Muzyka wzięta w znaczeniu ogólném i wzniosłém, uzupełniała edukacyję, kształcąc i doskonaląc duszę, jak gimnastyka rozwijała i wzmacniała ciało (*).

Ponad wszystkiemi obowiązkami człowieka względem jego ciała staje główny i górujący nad wszystkiemi, to jest obowiązek nienastawania nigdy na swoje życie. Uwolniwszy kwestyję samobójstwa od wszystkich sofizmatów, których ona była przedmiotem, znajdziemy ją bardzo prostą w gruncie. Samobójstwo może być określone w ten sposób, jestto czyn człowieka zrozpaczonego lub zniechęconego do życia, który się zabija, aby już więcéj nie znosić jego ciężarów i trosk. Tak stawiwszy kwestyję, usuwamy odrazu z jéj dziedziny wszystkie śmierci dobrowolne, które nie mają tego celu i pozostaje tylko wyjaśnić, czy znajduje się taki człowiek, na którym nie ciąży żadne zobowiązanie moralne. Owóż ponieważ takie położenie jest niepodobném, wynika ztąd, że samobójstwo zasadza się w gruncie na poświęceniu obowiązku innemu celowi, co jest przewróceniem całéj moralności.

Jestto punkt, na który Kant rzucił dostateczne światło: „Żeby człowiek mógł sobie szkodę wyrządzać, mówi moralista niemiecki, to zdaje się być niedorzecznem (volenti non fit injuria). Dla tego stoicy uważali to za przywiléj mędrca możność wyjścia spokojnie z życia, kiedy tego zechce, tak jak wychodzi się z pokoju napełnionego dymem, nie będąc do tego zresztą zmuszonym żadną okolicznością teraźniéjszą lub przyszłą, ale jedynie z powodu, iż osądził, iż nie może już być użytecznym w niczém na tym świecie.

(*) Platon *Republika* ks. III, IV. *Prawo* ks. III, IV.

Lecz ta odwaga, ta siła duszy, która zwycięża wrażenie śmierci, która wznosi człowieka ku czemuś ważniejszemu dla niego niż życie, powinna tu była przeważyć przeciw temu rozumowaniu i wykazać wyższość obowiązku niniszczenia się a to tym bardziéj, że stoik chlubił się posiadaniem mocy wyższéj i panującéj nad wszystkiemi wrażeniami zewnętrznemi.

„Człowiek dopóki tylko ma przed sobą obowiązek a zatem dopóki tylko żyje, nie może wyrzec się swojéj osobistości, i byłoby sprzecznością sądzić, iż może się kiedy uwolnić od wszelkiego zobowiązania czyli usunąć swoje czyny z pod kontrolli wszelkiego prawa. Zniszczyć w własnéj osobie przedmiot moralności jestto usunąć panowanie moralności na świecie w zakresie, który od nas jedynie zależy, jestto rozrządzać sobą dla celu samowolnego, poniżyć istotę człowieka w własnéj osobie... (*).”

Chcąc obronić samobójstwo, utrzymywano, że każda jednostka ma prawo czynić wszystko, co tylko nie szkodzi nikomu, dowodzono, iż bywają okoliczności, w których człowiek jest już niepożytecznym swoim bliźnim; nakoniec przytaczano sławne przykłady, jak Katona i Brutusa. Jan Jakób Rousseau, który użył bez potrzeby na ten przedmiot całéj potęgi swojéj wymowy, całego blasku swojego płomiennego stylu, odpowiedział już sam na te wszystkie pozorne argumenta.

Przemawia on do młodzieńca znudzonego życiem i w następujący wyrażając się sposób:

———

(*) *Zasady metafizyczne moralności.* Przeczytaj także sławny list Rousseau o samobójstwie.

„Myślisz więc, że ci wolno przestać żyć? I szczególny dajesz na to dowód: to jest, że masz chęć umrzeć. Zaprawdę jestto argument bardzo wygodny dla złoczyńców; mogą ci oni być wdzięczni za obronę, jakiéj im dostarczasz: z téj bowiem wychodząc zasady, nie ma występku, któregoby nie mogli usprawiedliwić chęcią jego popełnienia; a jeżeli tylko gwałtowność namiętności przeważy nad wstrętem do zbrodni, prawo znajdą już gotowe w pragnieniu złego.

„Wolno ci, mówisz, przestać żyć; ale chciałbym wiedzieć, czy zacząłeś żyć? Jakto! jestżeś więc na ziemi, aby tu nic nie robić? Czyż niebo razem z życiem nie przekazało ci powołania, które masz spełnić? Jeżeli skończyłeś twoję pracę przed zajściem słońca, odpocznij sobie do końca dnia; do tego masz prawo; ale zobaczmy, coś zrobił. Jakąż odpowiedź przygotowałeś najwyższemu Sędziemu, który cię zapyta o rachunek z czasu twojego? Mów, co Mu powiesz? Nieszczęsny! pokaż mi tego mędrca, który się chlubi, że już żyje zadługo, niech się dowiem od niego, jak trzeba piastować dar życia, aby mieć prawo je opuścić.

„Nudzisz się żyjąc i dla tego mówisz: życie jest złem. Wierzaj mi, iż przyjdzie czas wcześniéj, czy późniéj, kiedy uznasz, że życie jest dobrem, znalazłszy w niém pociechę. Pogląd twój będzie prawdziwy, chociaż za pomocą tych samych władz rozumu, bo nic się nie zmieni tylko twoje usposobienie. Zmieńże się więc dzisiaj; a ponieważ wszystko złe leży tylko w złém usposobieniu twéj duszy, powściągnij tylko twoje namiętności rozburzone i porzuć myśl spalenia domu twojego, jedynie z lenistwa, że nie chce ci się go uporządkować.

„Nie mów już więcéj, że złą jest dla ciebie rzeczą żyć, ponieważ od ciebie tylko zależy, żeby życie to stało się dla ciebie dobrem i że nawet to samo, iż uważałeś dotąd za złe żyć na ziemi jest powodem życia daléj. Nie mów także, iż wolno ci umrzéć, bo to wychodzi na jedno, jak gdyby ci wolno było powiedziéć, że nie chcesz być człowiekiem, że ci wolno jest podnieść bunt przeciwko twórcy twego istnienia i sfałszować twoje przeznaczenie.

„Mówisz o obowiązkach urzędnika i ojca rodziny, ale ponieważ do nich nie jesteś obowiązany, zdaje ci się, iż to cię uwalnia od wszystkiego. A społeczność, któréj winieneś twoje zachowanie, talenta, jakich nabyłeś, naukę, jaką otrzymałeś; ojczyzna, do któréj należysz; nieszczęśliwi, którymbyś mógł pomódz, czyż im nic nie winieneś? O jakiż brak ścisłości w twojém rozrachowaniu! Małéj rzeczy zapomniałeś, tylko obowiązków człowieka i obywatela!

„Jakże źle wybierasz twoje przykłady i jakże podle sądzisz o Rzymianach, jeżeli myślisz, że oni uważali się w prawie odebrania sobie życia, skoro tylko ono stało im się ciężarem! Spojrzyj na najpiękniejsze czasy rzeczypospolitéj rzymskiéj a przekonasz się, iż nie znajdziesz ani jednego obywatela, któryby śmiał w ten sposób uwolnić się od ciężaru swych obowiązków, nawet po doznaniu największych nieszczęść. Czyż Regulus w powrocie do Kartaginy uprzedził samobójstwém straszne męczarnie, które go czekały. Jakżeby był pragnął Posthumiusz, żeby mu wolno było chwycić się tego sposobu.

„A w konsulu Varronie czyż sam senat nie uwielbiał odwagi, która mu dozwoliła przeżyć przegranę. Dla jakiegoż powodu tylu sławnych dowodców oddało się mimowolnie w ręce nieprzyjaciół pomimo wrodzonego wstrętu walecznych do upokorzenia i mogąc usunąć w każdéj chwili konieczność tę samobójstwęm? Bo oni czuli, że do ojczyzny należy ich krew, ich życie aż do ostatniego westchnienia a wstyd i nieszczęścia nie zdołały ich odwrócić od tego obowiązku.

„A ty kto jesteś? Coś uczynił? Czy sądzisz, że ubogie twoje położenie może cię uniewinnić? Mały zakres możności uwalniaż cię od wszystkich obowiązków; a chociaż nie masz ani sławnego imienia, ani ważnego stopnia w twoim kraju, czyż dla tego niepodlegasz jego prawom? Czyż przystało ci mówić o śmierci, kiedy winieneś twoje życie bliźnim. Pojmij raz, iż taka śmierć, o któréj myślisz, jest haniebną i nikczemną. Jestto kradzież popełniona względem rodu ludzkiego. Powiesz może, ja niczém nie jestem związany. Jestem niepotrzebny na świecie. O filozofie jednodniowy, czyż nie wiesz, że na każdym kroku spotyka się dla ciebie obowiązek i że sam fakt istnienia wkłada na człowieka powinność służenia ludzkości.

„Jeżeli więc pozostaje w twojém sercu jakikolwiek zaród cnoty, przyjdź do mnie, niech cię nauczę żyć. Ile razy tylko przyjdzie ci ochota zakończyć dni twoje, powiedz sobie: spełnię jeszcze jaki dobry uczynek, zanim umrę. Pójdź poszukać jakiego biednego, któremu możesz wsparcie udzielić, wyśledź jaką niedolę, którąbyś mógł pocieszyć, kogoś uciemiężonego, którego możesz obronić. Jeżeli myśl ta zdoła cię wstrzymać dziś, ona cię wstrzyma jutro i przez całe życie. Jeżeli zaś przeciwnie to wszystko na ciebie nie działa, wówczas umieraj, jesteś nikczemny."

§ 2. *Obowiązki człowieka względem jego duszy.*

Obowiązki człowieka względem jego duszy mogą się streścić w dwóch ogólnych przepisach, z których jeden jest negatywny i wkłada zobowiązanie ścisłe: *Chroń władze twoje moralne od wszystkiego, co mogłoby je poniżyć lub spodlić.* Drugi przepis jest pozytywny, wkłada więc tylko zobowiązanie szerokie i niedokładne: *Używaj wszystkich sposobów właściwych do utrzymania i udoskonalenia twoich władz moralnych.*

Rozwińmy obszernie te dwa wskazania; zpośród nałogów których zakazuje pierwsza, dwie szczególniéj zasługują na uwagę, skąpstwo i kłamstwo.

„Największém przestąpieniem, mówi Kant, obowiązku człowieka względem siebie samego, kiedy go tylko w charakterze istoty moralnéj uważać będziemy, jest uchybienie prawdzie czyli kłamstwo (aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere). Jakoż widoczną jest rzeczą, że wszelka fałszywość w wyrażeniu swych myśli, chociaż ściśle mówiąc, staje się dopiero wówczas winą, kiedy obraża prawa drugiego, nie przestaje jednak być winą w obec moralności, któréj powagi nie zmniejsza brak zastosowania czynu, dla tego też wstyd, stanowiący wyraz poniżenia moralnego, towarzyszy kłamstwu i nie opuszcza nigdy kłamcy, jak cień nie opuszcza ciała. Kłamstwo może być zewnętrzne *mendacium externum* albo wewnętrzne. Przez pierwsze czyni się człowiek pogardliwym w oczach drugich, przez drugie upadla się w oczach własnych, co jest stokroć razy gorsze i poniża godność natury ludzkiéj w własnéj swojéj osobie. Nie idzie tu, powtarzamy, o szkodę, jaką tym sposobem wyrządzamy drugim, gdyż to

nie stanowi prawdziwéj istoty téj władzy (która w takim razie liczyłaby się tylko do prostych przeciwień względem bliźniego) ani też nie idzie o szkodę, jaką kłamstwo przynosi nam samym, gdyż wówczas byłoby ono tylko brakiem przezorności a więc nie sprzeciwiałoby się moralności i nie mogłoby być uważane jako przestąpienie obowiązku.— Ono jest upodleniem i niejako zniszczeniem godności ludzkiéj, w tém zawiera się całe jego znaczenie. Człowiek, który nie wierzy w to, co mówi do drugiego, ma mniéj wartości, niż rzecz jaka, gdyż ta ostatnia jest rzeczywistą i prawdziwą a z jéj przymiotów można wyciągnąć jakiś pożytek, kiedy przeciwnie wyrażenie swoich myśli słowami, które dobrowolnie wypowiadają rzecz przeciwną temu, co myślimy, jest pogwałceniem wyraźném naturalnego przeznaczenia myśli, uchybienie zamiarom Boga w tworzeniu człowieka a zatem wyrzeczeniem się swojéj osobistości. Kłamstwo może niekiedy być skutkiem lekkiego charakteru i towarzyszyć dobremu usposobieniu. Można nawet założyć sobie cel dobry a jednak sposób, jakim dążymy do tego celu, środek sam jest występkiem człowieka przeciwko jego własnéj osobie, która czyni go pogardy godnym we własnych oczach (*)."

Skąpstwo może być uważane równie jak kłamstwo w pewnym sensie, jako przestąpienie naszych obowiązków względem drugich, jako chciwość zbyteczna i szkodliwa, jako brak miłości bliźniego. Ale my wierzymy z Kantem, iż ono zarazem jest przeciwne obowiązkom człowieka względem siebie samego, gdyż nie dozwala zaspakajać mu jego

(*) Kant *Zasady metafizyczne.*

koniecznych potrzeb. Ze względu na kłamstwo Kant czyni ważną uwagę, którą tu powtórzymy:

„Kiedy rozważamy tę wadę, widzimy zarazem jak niedokładnemi są wszystkie określenia cnót i występków, podług ich stopnia i zarazem jak nieużyteczną jest zasada Arystotelesa, że cnota trzyma zawsze środek między dwoma występkami. Gdybym np. utrzymywał, że oszczędność zasadza się na utrzymaniu doskonałéj miary między rozrzutnością a skąpstwem i że ta miara odpowiada właśnie pewnemu stopniowi, w takim razie występek musiałby przechodzić do drugiéj ostateczności przez cnotę, która w takiém uważaniu rzeczy byłaby tylko występkiem zmniejszonym albo raczéj znikającym, ze względu więc na skąpstwo taka teoryja kazałaby zasadzać moralność na nieużywaniu zupełném wszelkich sposobów uprzyjemnienia sobie życia.

„Nie idzie tu o pewną *miarę* w praktykowaniu prawideł moralności, ale o ich zasadę przedmiotową, która powinna być jasno stawiona i oddzielona, jeżeli chcemy dokładnie odróżnić występek od cnoty. Dążeniem chciwości rozrzutnéj jest dostarczenie sobie wszelkich przyjemności życia, jedynie dla ich używania. Dążeniem skąpstwa jest przeciwnie nabycie wszelkich środków życia wygodnego, w zamiarze ich trzymania nie używając, w skutek czego posiadanie staje się jedynym celem. Zasadą tu więc jest obfitość środków obok odmawiania sobie wszelkich słodyczy życia a nawet i potrzeb koniecznych, co jest przeciwne obowiązkom względem nas samych, ze względu na nasz cel doczesny. A więc rozrzutność i skąpstwo nietylko różnią

się stopniem pomiędzy sobą, ale jeszcze gatunkiem i prawidłami (*).”

Trudną byłoby rzeczą wyłożyć w sposobie ścisłym drugi szereg obowiązków względem jego duszy; chcę mówić o tych obowiązkach niewyraźnych, które nie mogą być określone żadnemi granicami a których spełnienie zależy od rozmaitości usposobień i położeń. Platon oznacza z wielką dokładnością, chociaż naturalnie w sposób bardzo ogólny, obowiązki tego rodzaju, odnosząc je kolejno do każdéj z głównych władz natury ludzkiéj i zasadzając je na najzupełniejszém rozwinięciu każdéj z nich i na doskonałéj między niemi harmonii. Z tego punktu widzenia odróżnia on cztery wielkie cnoty: mądrość, umiarkowanie czyli roztropność, męztwo i sprawiedliwość. Mądrość, roztropność i męztwo odpowiadają trzem częściom duszy, intelligencyi czułości i woli. Mądrość jest cnotą intelligencyi, roztropność czułości, męztwo cnotą woli, sprawiedliwość łączy w sobie te trzy cnoty, ona stanowi ich doskonałą zgodę (**).

Jak stawiliśmy ponad wszystkiemi obowiązkami człowieka względem swego ciała, obowiązek zachowania swego życia, tak również wskażemy między obowiązkami jego względem duszy jeden, który je wszystkie ogarnia i nad innemi góruje: jestto obowiązek szanowania swéj godności moralnéj. Jakoż w istocie podłość jest dla duszy pewnym rodzajem samobójstwa.

„Człowiek, mówi Kant, w całości natury i ze względu

(*) Kant.

(**) Platon *Rzeczpospolita* ks. IV.

fizycznego może się uważać jak reszta zwierząt, to jest niewielkiéj wartości. Ale człowiek uważany jako osoba, jako posiadacz rozumu moralnie praktycznego, jest istotą niezmiernego znaczenia, gdyż w takim charakterze nie jest on już środkiem dla celów innych stworzeń, ale jest celem sam sobie czyli że posiada taką godność, w imieniu któréj zmusza wszystkie inne stworzenia rozumne do oddania mu szacunku, taką godność, która go czyni równym każdéj osobie swego rodzaju i dozwala mu uważać się za takiego.

„Człowieczeństwo w jego osobie jest przedmiotem szacunku, którego może żądać od każdego człowieka, ale którego nie wolno mu się nigdy wyrzec. Ma on więc dwie miary do mierzenia siebie małą i wielką, stosownie czy uważa się jako istota fizyczna czyli też pod względem swéj natury moralnéj. Ale ponieważ nie powinien on się uważać prosto tylko jako osoba w ogóle, ale jeszcze jako człowiek, to jest jako osoba, która ma względem siebie obowiązki włożone na nią przez sam rozum, małość więc jego jako stworzenia fizycznego nie może w niczém zmniejszać jego wielkości jako człowieka rozumu, człowieka moralnego. I nie powinien on ani na chwilkę wątpić o téj wartości moralnéj z powodu swojéj natury zwierzęcéj, to jest, że powinien dążyć do swego celu, który jest obowiązkiem sam przez się, nie podle, nie służebniczo dla zyskania sobie jakich korzyści, ale zawsze w skutek uczucia doskonałości swoich elementów moralnych; a to uczucie, ten szacunek względem siebie samego jest obowiązkiem.

„Można wyrazić mniéj lub więcéj dokładnie ten obowiązek względem godności, jaką człowiek piastuje w sobie a zatem względem nas samych w następujących prawidłach:

Nie bądź niewolnikiem ludzi; — nie dozwól, aby prawa twoje były bezkarnie gwałcone; — nie bierz na siebie żadnego zobowiązania, któregobyś nie mógł spełnić; — nie przyjmuj dobrodziejstw, bez których możesz się obejść; — nie bądź ani żyjącym z drugich, ani pochlebcą, ani żebrakiem; — aby zaś tego uniknąć, żyj oszczędnie. Użalania się i skargi w boleści cielesnéj nie są godne ciebie, występny uszlachetnia nawet śmierć swoją, kiedy ją znosi z męztwem."

Zbyteczną byłoby rzeczą pomnażać te wskazania, wspomnimy tu tylko, kończąc ten rozdział o jednym środku, który nam się zdaje bardzo skutecznym ku wzmocnieniu uczucia obowiązku względem nas samych; praktyki téj naucza nas moralność chrześcijańska, chcę mówić o rachunku sumienia.

Oto są główne korzyści, jakie wynikają z tego dobroczynnego zwyczaju, który powinien stać się zwyczajem każdego uczciwego człowieka: 1° rachunek sumienia zastępuje sankcyją zewnętrzną prawa moralnego, to jest działanie opinii publicznéj i praw pozytywnych czyli rzeczywistych; 2° dozwala on nam widzieć jasno i bez ułudy postęp lub zniżenie naszéj wartości moralnéj; 3° nadaje więcéj żywości wyrzutowi sumienia lub zadowolenie zewnętrznemu; 4° nakoniec przygotowywa człowieka na ową chwilę, w któréj stanie przed trybunałem Tego, który czyta w głębi naszych sumień i kiedy zdać będzie musiał Jemu rachunek z całego życia.

VII.

O obowiązkach człowieka względem bliźnich.

Aby uznać, że ludzie są związani pomiędzy sobą obowiązkami, nie trzeba nawet uważać ich jako żyjących w społeczeństwie. Gdyby bowiem ten tylko ostatni wzgląd nas łączył, bylibyśmy wolni od wszelkich obowiązków względem ludzi, którzy nie są ani naszemi rodzicami, ani współziomkami. A jednak sumienie mówi mi przeciwnie, to jest, że każdy człowiek dla tego tylko że jest człowiekiem, jest dla mnie istotą świętą, któréj prawa powinienem szanować, którego przeznaczenie powinno mnie obchodzić, tak jak on także powinien się interesować mojem przeznaczeniem i dopomagać do jego spełnienia. Są więc ponad obowiązkami człowieka względem społeczeństwa obowiązki wyższe i powszechniejsze i nad temi to właśnie mamy się zastanowić.

Nie żebyśmy bynajmniéj przyjmowali za zasadę ten wymarzony stan człowieka, który w XVIII wieku nazywano stanem natury. My wierzymy, że społeczność jest tak dawna jak człowiek sam i mówimy z Montesquieu: Człowiek rodzi się w społeczeństwie i zostaje w niém. Jednakże nie jest to niepodobném a nawet jest rzeczą słuszną oderwać na chwilę myśl od związku społecznego i uważać ludzi w tym porządku stosunków, które zależą jedynie od wspólności ich natury. Tamte, to jest wynikające ze stosunków szczególnych, jakie społeczność tworzy między ludzmi, dołączają się potem do tych pierwszych obowiązków ogólnych, ale ich nie niszczą i takim to sposobem przychodzimy do oznaczenia kolejno téj wielkiéj całości zobowiązań, które się rozróżniają i mnożą wraz z pomnażającemi się stosunkami ludzkiemi, ale nie mieszają się i nie sprzeciwiają sobie nigdy. I ztąd to w prawie naturalném (nazywają bowiem niekiedy tém mianem moralność) ztąd, mówię, powstają te rozmaite gałęzie, jak prawo polityczne, prawo cywilne, prawo rodzinne, prawo narodów, które mają sobie odpowiednie instytucyje polityczne, cywilne i między narodowe.

Musimy się tu ograniczyć na téj jednéj gałęzi prawa naturalnego, które nazywają prawem natury a które obejmuje obowiązki powszechne ludzi między sobą, ludzi, mówię, uważanych jedynie jako ludzie i bez względu na ich stosunki rodzinne i społeczne. Jednakże, aby ta część naszych badań jakkolwiek zamknięta w zakresie właściwym nie pozostała niedokładną, nakreślimy tu zarysy prawa politycznego; oznaczymy obowiązki wzajemne i zasadnicze wiążące razem Państwo i obywateli.

Obowiązki człowieka względem jego bliźnich w ogóle zawarte są w dwóch przepisach: *Nie przeszkadzaj twoim bliźnim dążyć do ich celu*, przepis negatywny zobowiązania ścisłego; *Dopomagaj twoim bliźnim w dążeniu do ich celu*,

przepis pozytywny czyli zobowiązania szerokiego albo niedoskonałego.

Dwa te przepisy łatwo dają się połączyć z zasadami powszechnemi, które wyłożyliśmy, mówiąc o moralności w ogóle. Wiemy, że każde stworzenie ma swój cel i że dobrze jest, aby każde go spełniało; ale spełnienie celu dla człowieka nietylko jest faktem, ustawą i dobrem, ale jeszcze prawem obowiązkowém i dobrem moralném i to właśnie odróżnia go od innych stworzeń. Z tego więc powodu cel moich bliźnich istot wolnych i moralnych jak ja, ukazuje mi się szanownym i świętym, równie jak mój cel własny i byłoby występkiem stawiać temu przeszkodę. Nie wynika ztąd bynajmniéj, że jesteśmy wolni od wszelkiego zobowiązania względem stworzeń innego rodzaju; jak np. względem zwierząt; owszem przekonani jesteśmy, że moralność dokładna powinna objąć i uporządkować ten rodzaj stosunków a zatem wskazać nam obowiązki nasze względem wszystkich stworzeń w naturze ale niezaprzeczoną jest rzeczą, że charakter istoty wolnéj i moralnéj, jaki nosi na sobie człowiek, cechuje jego zobowiązania, jego stosunki względem bliźnich znamieniem wyłącznem.

Sumienie powszechne oddawna wyraziło główne obowiązki ludzi między sobą w dwóch starożytnych maksymach, któremi chrystjanizm przeniknął obyczaje ludów nowożytnych: *Nie czyń drugiemu, cobyś nie chciał, aby tobie było uczynioném*; oto streszczenie silne i ludowe naszego przepisu negatywnego, który zawiera wszystkie obowiązki nazwane właściwie obowiązkami poszanowania i sprawiedliwości: *Czyń drugiemu, cobyś chiał, aby tobie było uczynionem;* tu poznajemy drugi nasz przepis, który ogarnia wszystkie obowiązki miłości i miłosierdzia.

Sprawiedliwość i miłość — w tych dwóch cnotach zamykają się obowiązki człowieka względem jego bliźnich, pozostaje nam tylko rozwinąć ich zastosowania. Najpierwszém widocznie i najważniéjszém jest szanowanie życia naszych bliźnich. Nie będziesz zabijał, mówi Dekalog, a sumienie powszechne stwierdza to wysokie przykazanie. W jednym tylko wypadku zabójstwo przybrało pozór słuszności i sądziło się wytłomaczoném, nie mówimy tu o kwestyi obrony osobistéj, w którym zdaje nam się rzeczą widoczną, iż ten, który następuje na życie drugiego, traci wszelkie prawo, aby szanowano jego własne, lecz chcemy mówić o pojedynku.

Aby ocenić prawdziwy charakter i pozorną słuszność pojedynku wypada zastanowić się nad jego początkiem. Pożyczymy tu od Montesquieu kilka ustępów z jego *Ducha praw*.

„Prawo Salickie (*) nie dozwalało próby za pomocą walki szczególnéj, prawo zaś des Ripuaires i prawie wszystkie prawa narodów barbarzyńskich dozwalały téj próby.

(*) Prawo to postanawia, iż ten, przeciwko któremu wystosowano skargę, może się usprawiedliwić, przysięgając razem z pewną liczbą świadków, iż nie popełnił tego, co mu zarzucają. Liczba świadków potrzebnych do składania przysięgi zwiększała się w stosunku do ważności rzeczy, bywało ich niekiedy do siedmdziesięciu dwóch. Patrz Montespuieu: *Duch praw* ks. XXVIII, roz. XIII.

Zdaje się, iż prawo walki było naturalném następstwem i ratunkiem przeciwko prawu, które postanowiało próby negatywne. Kiedy podając jaką prośbę wiedziano, iż ona będzie usuniętą z powodu niesprawiedliwéj przysięgi, cóż pozostawało wojownikowi, który był zagrożony zawstydzeniem, jak żądać zadosyć uczynienia za szkodę, którą mu czyniono i za czyn krzywoprzysięzki. Prawo Salickie, niedozwalające użycia prób negatywnych, nie potrzebowało próby przez walkę i nie dozwalało jéj, ale prawo des Ripuaires i innych ludów barbarzyńskich, które upoważniało próby negatywne, zmusiło niejako do ustanowienia próby przez walkę....

„Próba przez walkę szczególną miała niejakie uzasadnienie, oparte na doświadczeniu. W narodzie wyłącznie wojowniczym tchórzostwo każe się domyślać silnych wad, dowodzi ono, że się nie przyjęło wychowania właściwego i że poczucie honoru, stłumioném zostało czyli że zasady kierujące innemi współobywatelami nie kierują takim człowiekiem. Dowodziło ono jeszcze, że szacunek ziomków jest obojętny, równie jak ich pogarda, każdy więc porządnie urodzony, jak mówiono a raczéj przyzwoity człowiek, dążył do posiadania zręczności w połączeniu z mocą a mocy z odwagą, ceniąc bowiem wysoko honor, wprawiał się całe życie w czyny, które go zjednać mogły. Daléj jeszcze w narodzie wojowniczym, gdzie siła, odwaga, waleczność, są w poważaniu, uważają za zbrodnię prawdziwą i ohydną podstęp, podejście, oszukaństwo a razem mówiąc tchórzostwo.

„Sądzę więc, że w okolicznościach owego czasu, kiedy próba walki oraz próba żelaza rozpalonego i wody wrzącéj(*) były w używaniu, zachodził taki stosunek między temi prawami a obyczajami, iż te prawa mniéj sprowadziły niesprawiedliwości, niż były niesprawiedliwemi; że w skutkach okazały się niewinniejszemi niż w przyczynach; raczéj uchybiały pojęciu prawności, niż gwałciły rzeczywiście prawa; że były bardziéj nierozumne jak tyrańskie....

„Widzę tu dotykalnie tworzące się elementa naszego punktu honoru. Oskarżający zaczynał od oświadczenia przed sędzią, że taki a taki człowiek popełnił taki czyn: oskarżony zaś odpowiedział, że to było kłamstwem; w skutek tego sądzia nakazywał pojedynek. Upowszechniła się więc zasada, że skoro komu zaprzeczono jego twierdzenie, powinien się był bić.

„Skoro zaś człowiek przyjął zobowiązanie bicia się, nie mógł już uwolnić się od niego, w takim razie bowiem podlegał karze. Ztąd znów powstało to prawidło, iż kiedy człowiek związał się danem słowem, honor nie dozwalał mu go już odwołać.

„Szlachta biła się pomiędzy sobą konno i bronią a lud bił się stojący i kijem. I ztąd także powstało to przekonanie, że kij jest narzędziem zelżenia, ponieważ był uważany jak nieszlachcic człowiek, który nim został uderzony.

„Lud tylko walczył bez przyłbicy; ludzie bowiem tylko z ludu mogli być uderzeni w twarz. A ztąd policzek liczony był za shańbienie, gdyż człowiek, który go odebrał, stawał się równym człowiekowi z ludu.

„Przyznajmy więc, iż ojcowie nasi byli bardzo drażliwi na obelgi; ale że obelgi pewnego rodzaju zasadzające

(*) O *Duchu praw* ks. XX. roz. XVI.

się na odebraniu uderzeń w pewną część ciała, nie były im znane. Wszystko to objęte było hańbą, jaka spadała z otrzymania razów; w takim wypadku wielkość nadużyć, stanowiła o wielkości obelgi (*)."

Wyprowadzimy dwa wnioski ważne z tego uczonego i zręcznego tłomaczenia pojedynku. Pierwszy, że pojedynek jest zwyczajem czysto nowożytnym i czysto europejskim, zupełnie nieznanym starożytności i największej liczbie ludów cywilizowanych. Owóż cechą prawdziwą prawa, jak widzieliśmy, jest powszechność probierz nieomylny czynów moralnych. Możnażby więc upatrywać spełnienie słuszne prawa naturalnego w zwyczaju miejscowym i barbarzyńskim, zwyczaju, mówię, który byłby bez wątpienia wydawał się dzikim i okrutnym narodom najbardziej oświeconym w starożytności. Drugim naszym wnioskiem jest ta uwaga, że ze wszystkich powodów, jakie przywodzi zręcznie Montesquieu dla usprawiedliwienia pojedynku, jako instytucyi prawnéj w pewnéj epoce barbarzyństwa i gwałtu, żaden nie może być zastosowany do czasów nowożytnych, tak dalece, że te same powody, które wyjaśniają zwyczaj pojedynku w pierwszych wiekach naszych dziejów, wykazują zarazem całą ich sztuczność i głębokie przeciwieństwo z naszą cywilizacyją i naszemi obyczajami.

Teraz jeżeli zechcemy uważać pojedynek sam w sobie dosyć nam będzie przypomnić tu wymowną refutacyję Rousseau, do których kilka tylko dodamy uwag.

„Czy pamiętasz, jak kiedyś w jednéj ważnéj okoliczności rozróżniałeś honor istotny od honoru pozornego? Do

(*) Montesquieu *o Duchu praw* ks. XX, roz. XIV XVII XX.

któregoż z tych dwóch oddziałów zaliczymy honor, o jakim mowa? Co do mnie nie rozumiem jakim sposobem to może ulegać kwestyi. Cóż jest wspólnego między chwałą zabicia człowieka a świadectwem duszy prawéj i jakiż wpływ może mieć czcza opinija drugiego na prawdziwy honor, którego podstawy w głębi serca spoczywają. Jakto, więc istotne cnoty nasze mogą być zniszczone kłamstwem potwarcy, zniewagi człowieka pijanego, dowodzą, iż na nie zasłużyliśmy a honor mędrca mógłby zależeć od pierwszego lepszego szaleńca, który się może spotkać na jego drodze? Powiecie mi, że pojedynek dowodzi męztwa a męztwo ma wystarczać do zmazania wstydu lub zarzutu tyczącego się wszystkich innych występków. Ja pytam się, jakiż to honor może dyktować takie postanowienie i jaki rozum może je usprawiedliwić? W skutek takiéj teoryi oszust potrzebuje bić się, aby przestał być oszustem, słowa kłamcy stają się prawdami, skoro tylko popiera je szpadą; a gdyby oskarżono cię, że zabiłeś kogo, ty dla dowiedzenia, iż tak nie jest, poszedłbyś zabić drugiego.

„Tak więc cnoty, występki, honor, hańba, prawda, kłamstwo, wszystko wynika tylko z wypadku walki, zbrojownia staje się siedliskiem wszelkiéj sprawiedliwości, nie ma innego prawa jak siła, innego dowodu jak morderstwo, wszelkie wynagrodzenie należne tym, których znieważamy, zależy na zabiciu ich a wszelka obraza zarówno obmywa się we krwi obrażającego jak obrażonego. Powiedźcie sami, czyż wilki gdyby umiały rozumować, miałyby inne zasady?...

„Gdyby nawet prawdą było, że ściągniemy na siebie pogardę, unikając pojedynku, czegoż się mamy więcéj lę-

kać, czy pogardy innych za czyn uczciwy, czy pogardy własnéj za czyn nieuczciwy. Wierzaj mi, kto prawdziwie szanuje siebie, mało zważa na niesprawiedliwy sąd bliźnich a lęka się tylko, aby na niego istotnie nie zasłużył, gdyż dobro i uczciwość nie zależą od sądu ludzi ale od natury rzeczy i gdyby cały świat przyklasnął czynowi występnemu, nie przestałby on przeto być czynem występnym. Ale błędem jest sądzić, że ten, który przez cnotę wstrzymuje się od złego, może tém wzbudzić pogardę. Człowiek, którego całe życie jest bez skazy, który nie okazał żadnego cieniu podłości, może śmiało odepchnąć myśl zabójstwa przez pojedynek, nie tracąc przez to szacunku. Zawsze gotowy służyć ojczyźnie, nieść pomoc bliźnim, spełniać obowiązki najniebezpieczniejsze, bronić w każdém zdarzeniu sprawy uczciwéj i sprawiedliwéj kosztem krwi swojéj, piętnuje on życie swoje całe takim urokiem niezachwianego męztwa i godności, że nikt nieposądzi go o brak odwagi. Wśród pokoju sumienia z czołem jasném, nie szuka, ani unika swego nieprzyjaciela, widać dokładnie, iż więcéj lęka się uczynku złego jak śmierci, występku jak niebezpieczeństwa. Jeżeli nikczemne przesądy powstają przeciwko niemu, każdy dzień jego życia świadczy za nim a w postępowaniu tak jednostajném i doskonałém, całość czynów nie dozwala wątpić o uczciwości jednego."

Streścimy w kilku słowach argumenta, jakie Montesquieu i Rousseau poprzednio nam dostarczyli. W każdym pojedynku znajduje się obrażający i obrażony. Owóż co się tyczé obrażającego, widoczną jest rzeczą, iż ktokolwiek uszkodził sławę, majątek lub osobę drugiego, powinien wynagrodzić swoję winę. Proponować pojedynek lub

przyjąć go, jestto zaprzeczenie sprawiedliwości i popełnienie prostaczego szyderstwa. Położenie obrażonego bezwątpienia łatwiéj się tłomaczy, ale w obec surowéj moralności równie usprawiedliwić się nie da, gdyż naprzód obrażony najmniéj może ocenić wynagrodzenie, jakie mu się należy, będąc zarazem sędzią i stroną. Powtóre pojedynkując się, wstrząsa zasady wszelkiego porządnego społeczeństwa, w którém nikt niepowinien sobie sam sprawiedliwości wymierzać. Potrzecie nakoniec przyjmuje sobie prawo widocznie przesadzone i potworne, prawo, mówię, wyrzeczenia i wypełniania wyroku śmierci przeciwko jednemu ze swoich bliźnich, podczas kiedy społeczeństwo pomimo wszelkich rękojmi bezstronności i sprawiedliwości, jakiemi otoczyło władzę sądowniczą, nie śmie niekiedy skazywać na śmierć nawet najwinniejszych zbrodniarzy.

Wyłożyliśmy obszernie zasadnicze obowiązki sprawiedliwości; nad innemi nie będziemy się zatrzymywać; nic łatwiejszego jak wyprowadzić je wszystkie z naszéj zasady ogólnéj. Ta sama bowiem zasada, która nam nakazuje szanować życie bliźniego, wkłada na nas obowiązek szanowania jego własności, jego dobréj sławy, jego ufności, zachowywania naszych przyrzeczeń, wstrzymywania się od kłamstwa, które jest zarazem występkiem względem nas samych i względem drugich. Nie rozwijając tych ogólnych wskazań, przystąpimy odrazu do obowiązków.

Miłość jest zarazem uczuciem i obowiązkiem, jakkolwiek jest ona uczuciem szczytném, musimy jednak przypomnić tu równie jak w całéj etyce, że instynkta serca pod-

dane być powinny pod prawa rozumu. Miłość przywiązuje mnie do przeznaczeń moich bliźnich, obudza radość z ich szczęścia i smutek z ich niedoli. Ale ona nie przemawia we wszystkich sercach równie potężnie; w najbardziéj heroicznych duszach widzimy pewną niemoc po chwilach uniesienia, stany zapału i twardości naprzemian, słowem zmienność i nędzę natury ludzkiéj. Przeciwnie rozum wskazuje wszystkim istotom wolnym i rozumnym to samo prawo. On przedstawia im związek celu każdego z ludzi z celem powszechnym, ku któremu dążyć powinni a tym celem jest dobro bezwzględne, porządek. Wykazawszy więc w miłości element uczucia i element cnoty, podległość pierwszego drugiéj, wykażemy teraz ich piękną harmoniją. Rozum nakazuje mi dopomagać moim bliźnim do spełnienia ich celu; dla czegóż to? Ponieważ ten cel jest elementem porządku powszechnego a z tego powodu jest mi równie drogim jak mój własny. Podczas kiedy rozum wskazuje to prawo mojéj woli, najpotężniejsze instynkta mego serca przychodzą w pomoc temu działaniu rozumu, czyniąc szczęście drugich, potrzebném naszemu szczęściu. Owóż ponieważ szczęście nasze zależy jedynie od spełnienia naszego celu, widoczną więc jest rzeczą, że rozum i czułość, chociaż pozornie ku innym zdążają przedmiotom, istotnie jednak do jednego dochodzą rezultatu. Rozum łączy mój cel z celem bliźnich a obadwa te cele z porządkiem powszechnym; miłość utożsamia niejako moje szczęście ze szczęściem istot, które kocham i łączy wszystkie stworzenia kochające ogniwami jednego łańcucha, który znów spaja je z istotą najgodniejszą kochania, najwyższém ogniskiem miłości i źródłem wieczném szczęścia.

Widzieliśmy już, że wszystkie obowiązki miłości zawierają się w tym przepisie ogólnym: Pomagaj twoim bliźnim do spełnienia ich celu albo prościéj jeszcze: czyń drugim, cobyś chciał, aby tobie uczyniono. Byłoby rzeczą niepodobną i nawet zbyteczną wykazywać dokładnie zastosowania tego przepisu. Obowiazki miłości nie dadzą się ściśle określić, jakkolwiek jest ona prawem powszechném i niezaprzeczoném, podlega jednak stopniowaniu stosownie do położenia, władzy i środków działania. Ograniczymy się tutaj na wypisaniu z Puffendorffa (*) kilku wskazań zasadniczych.

1° Jedynie prawdziwemi dobrodziejstwy są dobrodziejstwa bezinteresowne. 2° Dobrodziejstwa, które mogą zaszkodzić obdarzonemu, są przeciwne miłości; gdyż pierwéj powinniśmy się starać nie czynić źle bliźniemu, niż czynić mu dobrze. 3° Trzeba umieć miarkować miłosierdzie i nie świadczyć dobrodziejstwa ze szkodą własną, gdyż byłoby rzeczą nierozsądną uchybiać swemu przeznaczeniu, chcąc przyjść w pomoc przeznaczeniu drugiego. 4° Trzeba czynić wybór między dobrodziejstwami, jakie świadczyć mamy. Najpierwsze prawo do nich mają nasi dobroczyńcy; następnie nasi krewni jako krewni, potem przyjaciele i współziomkowie nasi, etc. 5° Ogólnie mówiąc, obowiązki sprawiedliwości powinny górować nad obowiązkami miłości, zobowiązania bowiem pierwszej są ścisłe. 6° Prawa społeczne czuwają przedewszystkiém nad tém, aby nie uchybiano obowiązkom sprawiedliwości i jest

(*) Puffendorff *O obowiązkach człowieka i obywatela* roz VI. VII, VIII i IX.

to najzupełniéj słusznem, gdyż tu idzie o bezpieczeństwo a nawet o życie osób. Gdyby prawodawca mieszał się do obowiązków miłosierdzia czyli miłości, nietylko że ta cnota straciłaby najpiękniejszą swoję cechę, pochodzącą z bezinteresowości, ale trzebaby jeszcze mnożyć prawa nieskończenie oraz wywierać przemoc nad uczuciami i sumieniem. Nierównie mądrzéj postąpimy, zostawiając religii, filozofii i obyczajom to konieczne uzupełnienie wszelkiego prawodawstwa.

Na tém zakończymy wykład obowiązków człowieka względem bliźnich, przechodząc teraz do głównych zasad, tyczących się stosunków, jakie tworzy między ludźmi społeczność i wskazując główne stosunki Rządu do obywateli i obywateli do Rządu.

Naprzód zastanówmy się, jakie są elementa zasadnicze Państwa. Państwo to zbiór władz publicznych społeczeństwa. Owóż prawo stanowi społeczność. Państwo więc obejmuje w sobie koniecznie władzę, obowiązaną tworzyć ustawy, to jest władzę prawodawczą i władzę, któréj obowiązkiem jest dać poparcie prawu: władzę wykonawczą. Pomiędzy temi dwoma magistraturami potrzebną jest trzecia, wyjaśniająca prawo i stosująca je do wypadków szczególnych, jestto władza sądownicza.

Kiedy trzy te władze są w jednym ręku, wówczas Rząd jest monarchiczny; kiedy spoczywa w rękach pewnéj klassy obywateli, wówczas jest arystokratyczny; kiedy w rękach wszystkich, demokratyczny czyli gminowładny. Montesquieu uznaje także trzy kształty pierwotne

rządu (*); ale odcechowywa je i określa w inny sposób. Podług niego temi formami pierwotnemi rządu są: rząd despotyczny, monarchiczny i republikancki; ten ostatni bowiem obejmuje w sobie zarazem demokracyję i arystokracyję. My nie możemy zgodzić się na to zdanie Montesquieugo z dwóch powodów następujących: naprzód ponieważ despotyzm jest raczéj zepsuciem monarchii niż pewną formą normalną; powtóre, że arystokracyja i demokracyja są widocznie osobnemi kształtami rządu, tak się różniącemi między sobą, jak monarchija różni się od despotyzmu. Sam autor *Ducha praw* uznaje (**), że rząd monarchiczny nosi w sobie zaród zepsucia i dąży mimowolnie ku despotyzmowi, jak rząd arystokratyczny dąży ku oligarchii a gminowładny ku demagogii. Przez te same uwagi Montesquieu tworzy teoryję doskonalszą od jego własnéj.

Kształty pierwotne rządu, powyżéj przez nas wskazane, mogą się modyfikować bardzo rozmaicie, dając tym sposobem pole do powstawania tysiącznym odcieniom rządów mieszanych, które jednak zawsze odnoszą się pod względem głównéj swéj cechy do elementów jednego z trzech rządów wymienionych. Celem najważniejszym, ideałem najwyższym rządu reprezentacyjnego, (który stał się rządem narodów cywilizowanych Europy) jest zapobieżenie temu pędowi, prowadzącemu kształty pierwotne ku wyrodzeniu się przez nadużycie swéj zasady; a zarazem ideałem tym jest utworzenie mądrego układu, w którymby elementa: monarchiczny, arystokratyczny i demo-

(*) Montesquieu o *Duchu praw* ks. II roz. I.

(**) O *Duchu praw* ks. II roz. XI, XII, XIII i XIV.

kratyczny, żyjąc w pojednawczéj zgodzie, łączyły się i miarkowały wzajemnie.

W skutek rozbioru elementów Państwa, jaki wykonaliśmy, uwydatniły się niejako trzy osobistości publiczne, to jest: prawodawca, urzędnik i sędzia. Chcemy wskazać obowiązki prawodawcy.

1° Ponieważ celem prawa jest urzeczywistnienie przynajmniéj w części porządku moralnego, pierwszym więc obowiązkiem prawodawcy jest oprzéć wszelkie prawo pisane na prawie naturalném. 2° Skoro raz prawo zostanie określone, trzeba mu następnie nadać sankcyją czyli uświęcenie; owóż sankcyja powinna miéć dwie cechy: cechę powszechności i stosunkowości czyli proporcyi. Ustanowienie prawideł prawa karnego w społeczeństwie daje pole do najobszerniejszych, najtrudniejszych a zarazem koniecznych poszukiwań i badań. Rzućmy tu przynajmniéj z Montesquieum dwie zasady: że sprawiedliwość kar nadaje daleko większą siłę prawu niż ich surowość, powtóre iż kary moralne są w ogóle pożyteczniejsze, niż kary fizyczne, to jest, służą skuteczniéj do poprawy winnego, co bez zaprzeczania stanowi jeden z głównych celów, jakie prawodawca powinien miéć na oku (*). 3° To powszechne prawidło czyli zasada, że występny nie może się powoływać na niewiadomość (ponieważ właśnie wiadomość jest warunkiem funkcyonowania prawa), zasada ta, mówię, wkłada na prawodawcę obowiązek redagowania ustaw z największą jasnością i prostotą, ażeby zrozumienie ich mogło przeniknąć

(*) *Duch praw* ks. VI roz. I, XI, XII, XV, XVI.

do wszystkich warsztw społeczeństwa. Nakoniec jestto jeszcze obowiązkiem fundamentalnym prawodawcy, żeby wyjaśnił cel i duch prawa, dokładném jego wymotywowaniem, przez to bowiem nietylko dostarcza urzędnikowi czyli magistraturze wykonawczéj środków niezbędnych do wiernego tłomaczenia prawa, ale jeszcze samemu prawu nadaje jego prawdziwy charakter, dozwalając intelligencyi przyjąć je jako obowiązek bez narzucania woli przemocą.

Przejdźmy teraz do obowiązków dostojnika (magistrat), oznaczając tém mianem piastuna władzy wykonawczéj równie jak piastuna władzy sądowniczéj. 1° Jestto obowiązkiem nakaźnym takiego dostojnika znać dokładnie i rozważać prawa i urządzenia, które obowiązany jest zastosowywać. 2° Powinien on we wszystkich swoich postanowieniach nie odwoływać się do swoich własnych opinii, lecz iść za duchem prawa (*). W przeciwnym bowiem razie czyniłby się sam prawodawcą, przywłaszczając sobie władzę, która do niego nie należy i przekraczając liniję, jaka przedzielać powinna koniecznie wszelkie władze w Państwie dobrze urządzoném. 3° Jeżeli sumienie piastuna władzy wykonawczéj nie dozwala mu zastosować prawa, powinien wstrzymać się od działania. 4° Wówczas tylko kiedy prawo milczy, sumienie dostojnika powinno je zastąpić. 5° Wszelka stronniczość, wszelka stronność, dla osób jest widocznie zbrodnią w dostojniku.

(*) Obowiązek ten tym jest łatwiejszy, im więcéj prawodawca odpowiedział swemu obowiązkowi opierania ustaw na prawie przyrodzoném. P. T.

VIII.

O obowiązkach człowieka względem Boga.

Lubo określenie obowiązków względe Boga każe przypuszczać, biorąc ściśle, że już pierwéj istnienie Boga zostało dowiedzione wraz z wykładem jego głównych przymiotów, słowem że teodycea poprzedziła etykę, my jednak nie widzimy w tém żadnéj niewłaściwości, żeby w tém miejscu wyłożyć tę najważniejszą część obowiązków człowieka. Moralność i teodycea są umiejętnościami tak ściśle połączonemi, że z natury ich wypływa, iż wzajemnie sobie pomocy udzielać muszą. Przytem nie mamy zamiaru dotykać tutaj kwestyi wyznań, odsełając raczéj w przedmiocie tak trudnym naszych czytelników do wielkich mistrzów, którzy traktowali tę materyją równie z powagą właściwą jak z głębokością (*).

(*) Patrz w dziełach Fenelona *Listy w rozmaitych przedmiotach metafizyki i religii*, list II; Klarke *O niewstrząsnionych obowiązkach religii naturalnéj*; Kanta *Zasady metafizyczne moralności*, tłom. Tissota, str. 419; Dugalda Stewarta. *Filozofija władz czynnych i moralnych człowieka* ks. III. Oraz zalecamy *Symbolikę* Möllera; *Traktat o religii*

Widzieliśmy, że idea dobra, dostarczona przez rozum, użycza dostatecznéj i gruntownéj podstawy moralności. Ale kiedy umysł ludzki dosięgnie istoty boskiéj i znajdzie tam źródło wszystkich praw, idea dobra i cała moralność przybierają charakter religijny. Obowiązek nie jest już tylko zobowiązaniem racyonalném czyli rozumowém, ale staje się rozkazem Boga. Spełnienie obowiązku nie jest już tylko czynem istoty rozumnéj; ale jest religiją. Do uczucia zasługi łączy się nadzieja a do tajemniczego wyrzutu sumienia bojaźń sądu boskiego. Ale czyż to już cała religija? Byłoby wielkim błędem tak myśléć.

Idea Boga obudza się w każdéj duszy w rozmaitych stopniach; uczucia szczególne, najwyższe i najgłębsze, jakie się w sercu ludzkiém znajdują a których całość tworzy uczucie religijne. Utrzymywano, iż uczucie to nie ma zarodu w naturze i że ono jest dziełem edukacyi i przywyknienia. Mniemaniu temu sprzeciwia się baczna obserwacyja serca ludzkiego. Wszak wszystkie istoty, z któremi jesteśmy w stosunku, obudzają w nas uczucia rozmaite stosownie do przymiotów, jakie w nich spostrzegamy a istota, która posiada wszystkie przymioty szczytne i rozrzewniające, nie obudziłażby w nas żadnego uczucia? Kiedy myślimy o istocie nieskończonéj Boga, kiedy ogarniamy myślą jego wszechpotęgę, kiedy sobie przypominamy, że prawo moralne wyraża jego wolą i że on przywiązał do spełnienia równie jak do pogwałcenia tego prawa nagrody i kary, któremi rozrządza z nieugiętą sprawiedliwością w tym

---

X. Bergier i wszystkie dzieła tyczące się wiary Ojca Peronna, najznakomitszego teologa naszych czasów.

świecie i w drugim; — kiedy, mówię, o tém wszystkiém myślimy, niepodobna nam oprzéć się wzruszeniu czci i bojaźni przenikającéj duszę. A daléj, jeżeli rozważymy, że ta istota wszechmocna raczyła nas stworzyć, nas, których wcale nie potrzebuje, że obdarzając nas dobrodziejstwy, dała nam ten cudowny świat dla używania jego piękności zawsze nowych, że dała nam społeczność, która nas piastuje równie jak naszych braci, rozum do myślenia, serce do kochania, wolność do działania, wówczas cześć i bojaźń przybierają charakter słodszy, przemieniają się w miłość. Miłość, kiedy odnosi się do istot słabych i ograniczonych, pragie czynić im dobrze; ale w sobie saméj, w swéj istocie, miłość nie myśli o korzyści istoty kochanéj, ona kocha przedmiot piękny lub dobry, ponieważ jest takim, nie troszcząc się o to, czy kochanie to może być pożytecznèm jéj przedmiotowi lub jéj saméj. Z tym większą więc słusznością, kiedy miłość odnosi się do Boga, staje się czystym hołdem złożonym jego doskonałości: jestto wzniesienie naturalne duszy ku Istocie nieskończenie godnéj kochania.

Uszanowanie i miłość tworzą to, co nazywają adoracyją. Prawdziwa adoracyja nie może się obejść bez tych dwóch uczuć. Jeżeli widzisz tylko w Bogu istotę wszechmocną, pana świata, twórcę i mściciela sprawiedliwości, czynisz z bojaźni religiją: uciskasz człowieka wrażeniem wielkości Boga i jego własnéj niemocy, skazujesz go na ciągłe drzenie w obec niepewności sądów Boga; czynisz mu nienawistném życie i siebie samego i świat ten napełniony zawsze nędzą. Ku téj to ostateczności dążyli Janseniści. Czytaj *Myśli* Pascala; a przekonasz się, że w swojéj pysznéj pokorze Pascal zapomina o dwóch rzeczach, o godności człowieka i o dobroci Boga. Z drugiéj strony, jeśli myślisz tylko o Bogu dobrym i ojcu pobłażającym, wpadniesz w odurzający mistycyzm kwietyzmu. Kładąc bowiem miłość na miejsce bojaźni, powoli razem z bojaźnią możemy utracić uszanowanie. Wówczas Bóg nie będzie już panem, nie będzie już nawet ojcem; gdyż idea ojca łączy w sobie jeszcze zawsze pewne pojęcie bojaźni przepełnione uszanowaniem; tu zaś Boga wyobrażamy sobie już tylko jako przyjaciela, niekiedy jak kochanka. Prawdziwa adoracyja nie oddziela miłości od uszanowania; jestto uszanowanie ożywione miłością (*).

Adoracyja jest uczuciem powszechném. Różni ono się co do stopnia, stosownie do rozmaitych usposobień; przybiera kształty najrozmaitsze; często nawet nie wie o sobie; niekiedy jużto zdradza się przez wykrzyk z serca w obec wielkich widowni — życia i przyrody; już to wznosi się w milczeniu w duszy głęboko wzruszonéj; może błądzić co do wyrażenia, co do przedmiotu nawet, ale w gruncie nie zmienia się. Jestto wylew duszy własnorzutny i niezwyciężony; a kiedy rozum weźmie go pod rozwagę, uznaje go sprawiedliwym i słusznym. Jakoż możeż być co słuszniejszego, jak lękać się sądów tego, który jest świętością samą, który zna nasze czyny i nasze intencyje i który je osądzi, jak przystało na wieczną sprawiedliwość? Możeż być co słuszniejszego, jak kochać doskonałą dobroć i źródło pierwotne wszelkiéj miłości? Adoracyja jest naprzód uczuciem naturalném, rozum czyni z niéj obowiązek.

Uczucie religijne, uważane w swojém wyrażeniu ze-

(*) W Cousin *O dobrem, pięknem i prawdziwem*, część III.

wnętrznem, nazywa się obrządkiem. Obrządek nie tworzy uczucia moralnego; wyraża je tylko, przyłącza się do niego, oczyszcza je, ożywia, rozwija i nadaje zewnętrzne formy. Kwestyja więc, tycząca obrządku, streszcza się w tem, czy pożyteczną jest rzeczą a nawet czy jest obowiązującą utrzymywać w duszy uczucie religijne za pomocą praktyk jednostajnych, czyto wewnętrznych, czyto zewnętrznych, czyto nawet publicznych.

Otóż jeżeli uczucie religijne jest uczuciem przyrodzonem, doskonałem, szczytnem, jeżeli może się stać potężnym środkiem ulepszenia moralnego, czyż nie nazbyt jasną będzie rzeczą, że każdy, co dozwala temu uczuciu zagasnąć i niszczeć w sercu, staje się występnym? A z drugiej strony, czyż nie widzimy, że uczucie religijne więcej niż wszelkie inne ulega temu gaśnięciu przez samą swoją czystość i szczytność oraz potłumieniu, czyto wśród zatrudnień życia materyalnego, czyto w gwarze namiętności i interesów? Dodajmy jeszcze do tego, iż obowiązek obrządku odpowiada najdokładniej usposobieniu człowieka, ponieważ wszelkie uczucie dąży do okazania się zewnętrznie, oraz że dusza czuje w tem okazaniu radość tym żywszą i czystszą, im więcej mocy i piękności ma uczucie. Powiemy nakoniec, iż obrządek spełniany wspólnie jest węzłem najpotężniejszym, jaki wiązać może dusze, najskuteczniejszem i najpotrzebniejszem poparciem działania prawa, jednem słowem źródłem najpłodniejszem uspołecznienia i cywilizacyi.

Zarzuty, jakie czynią tu deiści, są bardzo słabe. Utrzymują oni, że ponieważ wszystko urządzone jest przez Boga z doskonałą mądrością, modlitwa więc jest już zbyteczną. Ale argument ten jest czystym sofizmatem. Jeżeli bowiem

Bóg wszystko urządził, to zarazem wszystko przewidział. Jeżeli zaś przewidział, to musiał i modlitwy ludzkie przewidzieć, jak wszystko inne i już naprzód przyjął je i policzył w rachunek. Z resztą czyż najpiękniejsza z modlitw nie zaczyna się od tych słów: *Bądź wola Twoja.*

Deiści mówią jeszcze, że Bóg nie potrzebuje naszych hołdów. Bez wątpienia. Ale dla nas jestto potrzebą, abyśmy Mu ten hołd składali, abyśmy bezustanku wznosili dusze nasze ku Niebu, gdyż one są jego dziełem i ponieważ wpatrując się w boski wzór, stają się Mu podobniejszemi. Filozofija wyrzekła przed dwoma tysiącami lat przez usta Platona Ὁμοίωσις τῷ Θεῷ i oto jest ostatnie słowo przeznaczenia człowieka.

TEODYCEA.

I.

O istnieniu Boga.

Przedmiotem teodycei czyli teologii racyjonalnéj jest poznanie Boga. Zamierza ona wykazać istnienie Istoty nieskończenie doskonałéj, określić Jéj przymioty, oraz oznaczyć główne rysy Jéj stosunku do świata. W obec tak rozległego i wysokiego zadania, rozum filozofa pyta siebie z pewném przerażeniem, czy ono nie przechodzi jego siły. I w istocie w obec każdego z tych zadań umysł ludzki znajduje stokroć więcéj dowodów swéj niemocy, jak żywiołów dla swéj ciekawości; ale jest uwaga, która tu może podnieść męztwo filozofa, uwaga, mówię, że te same tajemnice, te same zadania, przed któremi myśl jego zdaje się upadać, zostały dostrzeżone przez przeświadczenie wewnętrzne ludzkości i rozwiązane stanowczo. Wszelka zatém filozofija, która usuwa ze swego zakresu te szczytne badania, jest filozofiją niezupełną, nie odpowiadającą rozległości przeświadczenia całego rodu ludzkiego.

Wejdźmy więc w te szranki, jakie otwiera nam powszechne uznanie z uczuciem głębokiém naszéj słabości i zarazem ze słusznem zaufaniem w siłę rozumu. Zacznijmy od zadania, które w teodycei poprzedzać powinno wszelkie inne, od zadania tyczącego się istnienia Boga.

§ 1. *O istnieniu Boga.*

Zanim rozwiniemy dowody istnienia Boga, potrzeba nam usunąć zarzut niezmiernie ważny, który staje przeciw wszelkim udowodnieniom, utrzymując przez usta niektórych filozofów, że istnienie Boga nie potrzebuje być dowiedzionem. Istnienie to bowiem podług nich jest prawdą, poprzedzającą wszystkie inne i wyższą nad wszelkie tak zwane dowody; innemi wyrazami: ma ono swój dowód w sobie, jest widoczne samo przez się: jest zasadą pierwszą i najwyższą ze wszystkich. Otóż gdyby tak było, wszelkie udowodnienia stałyby się niepotrzebnemi a nawet niebezpiecznemi, mogąc wstrząsnąć to właśnie, co chcemy niepotrzebnie udowodnić.

Zarzut ten jest ważny i zasługuje na baczne rozważenie; dotyka on początku i wartości poznania naszego w jego najwyższéj części; a przytém może nas doprowadzić, jeżeli nie do odrzucenia argumentów, których używano od wieków na udowodnienie exystencyi Boga, to przynajmniéj do zmniejszenia ich istotnéj wartości.

Napotykają się tu dwa niebezpieczeństwa, których uniknąć potrzeba: jedno zależy na zbytecznéj ufności w rozumowanie ludzkie, drugie na przeciwnym błędzie, to jest

na zbytniéj nieufności względem rozumu. Jeżelibyśmy chcieli utrzymywać, że wszelki dowód, wszelkie udowodnienie, są bezwarunkowo niepotrzebne, że nawet wszelki argument, używany na poparcie istnienia Boga, jest tylko paralogizmem, wówczas stawilibyśmy się w przeciwieństwie z najwyższemi geniuszami, jakiemi szczyci się filozofija, a które od Platona aż do Leibnitza, bez wyjątku używały rozumowania ku udowodnieniu bytu pierwszéj przyczyny; a przytém znajdziemy się bez obrony w obec ateistów, którym moglibyśmy jedynie rzucić głuchą i bezpożyteczną protestacyję. Z drugiéj strony, jeżelibyśmy chcieli samą siłą rozumowania abstrakcyjnego, wznieść się aż do zasady wszechrzeczy, nie opierając się wcale na wskazaniach przeświadczenia wewnętrznego, mogącego jedynie nam dać prawdziwe poczucie i prawdziwy dowód rzeczywistości tak najwyższéj jak równie i najniższéj, narazimy się na niebezpieczeństwo błądzenia w abstrakcyjach i rozumowania w próżni; wystawiamy się nawet na błędne szukanie w podstawach czyli premissach tego, co możemy dopiero znaléźć we wniosku a przez to na wstrząśnienie najświętszéj z prawd, przez oparcie jéj na paralogizmie. Sprobujmy teraz rozwiązać trudność powyższą, unikając obudwóch tych niebezpieczeństw. Nie ulega wątpliwości, że istnieją ateiści; mogę ich wyliczyć dwa rodzaje: ateiści spekulacyjni i ateiści praktyczni. Napotykamy niektóre umysły silne zkądinąd, ale tak rozmiłowane w owéj jasności, właściwéj przedmiotom doświadczenia, tak nawykłe do obierania rzeczy przyrodzonych za jedyny przedmiot swych rozmyślań; tak przyzwyczajone ograniczać myśl warunkami przestrzeni i czasu, że w końcu za-

głuszają w sobie potrzebę, pojęcie i uczucie nieskończoności. Dajmy tym umysłom pewną zuchwałość, pewną moc pojęcia i wywodniczości czyli dar dedukcyi a sprobują unieważnić systematycznie ideę, rzeczywistość a nawet możliwość nieskończoności; zbudują nareszcie w myśli własnéj teoryję świata, z któréj nieskończoność całkiem będzie wyrugowaną a która jakkolwiek rozległa, zamknie w sobie jedynie żywioły odpowiednie żywiołom doświadczenia i zmysłów! Ta filozofija zawarta w granicach oznaczonych, jest ateizmem. Nie wymyślam tu żadnego potworu, ani mary; opieram się na całéj historyi rozumu ludzkiego; biorę na świadectwo Demokryta i Epikura, Hobbesa i Hartleya, Dawida Huma i Holbacha. Oto są ateiści spekulacyjni. Ateistami praktycznemi zowię ludzi, którzy nie tworząc systematów, nie zdając sobie sprawy z duszy własnéj, nie zaprzeczając wyraźnie pierwotnéj przyczyny, rzeczywiście jednak nie myślą nigdy o Bogu, nie poświęcają Mu ani chwili życia, zanurzonego w sprawach światowych, ani jednego uczucia, ani jednego westchnienia duszy, którą ujarzmiły i zapełniły całkiem interesa i ułudy ziemskie.

Oto są niezaprzeczone fakta; wypływa z nich, że istnienie Boga nie należy do owych prawd tak oczywistych samych przez się, żeby nic ich przyćmić nie zdołało ani na chwilę w duszy ludzkiéj i żeby wątpić o nich nie było podobna, nie uchodząc za sofistę lub szalonego. Nauka ma zatém prawo i powinna tu przyzwać w pomoc rozwagę, analizę, rozumowanie, słowem cały orszak porządnych wywodów, któreby posłużyły do przypomnienia idei, do wyświetlenia ich, do odkrycia ich prawdziwych stosunków a

tym sposobem do sprostowania rozumu osłabionego lub zbłąkanego, do wykazania mu istotnych znamion prawdy, którą porzucił skutkiem chwilowego obłędu. Piękne to zaiste słowa Platona w jego *Prawach*, że ateizm za nim stał się błędem intelligencyi pierwéj jest chorobą duszy. Ale koniec końcem ta choroba istnieje a zaszczytem jest filozofii, kiedy z niéj może wyleczyć. Platon sam nie wahał się z wykazaniem istnienia Boga a najwięksi filozofowie tak starożytni jak nowocześni, poszli za tym przykładem. Arystoteles, święty Anzelm, Kartezyjusz, Newton, Leibnitz, związali imiona swoje z argumentami, któremi dowodzi się ów dogmat zasadniczy. Dziwną byłoby rzeczą zaprawdę, żeby tyle wyższych geniuszów miało być uwiedzionych w taki sam sposób; nazbyt też zuchwale twierdzą ci, którzy utrzymują, że te potężne umysty zmarnowały siły na czczém rozumowaniu.

I jakież stawiają zaprzeczenia tym wielkim potęgom umysłowym? Bóg, mówią, jest najpierwszym z jestestw, jest zatém najpierwszą prawdą; a tak samo jak w porządku rzeczy, tak i w porządku idei potrzeba, aby wszelkie zasady wynikały z Boga, który sam w sobie jest zasadą. Odpowiadam, że źle rozumuje ten, kto przypuszcza, że porządek naszych idei, ma być tenże sam jak porządek rzeczy. Czyliż w naturze nie przyznajemy skutków, wprzód nim poznajemy przyczyny? A jednak przyczyny dawniejsze są i wyższe niżeli ich następstwa. Zważmy tylko same warunki wiedzy ludzkiéj. Początkiem wszelkiéj wiadomości jest: *cogito ergo sum*. Rozum ludzki w rzeczy saméj nie może nic znać, jeżeli już pierwéj nie istnieje sam

dla siebie. Swiat zewnętrzny, którego poznanie zdaje się być bezpośrednie, byłby niczém dla mnie, gdyby nie to, że istnieję, że myślę i mam o tém świadomość. Właściwie mówiąc, jest tylko jedyna wiedza bezwzględnie bezpośrednia, wiedza o sobie samym. Pojęcie rzeczy zmysłowych i idea Boga każą się domyślać idei uprzednich. W tem znaczeniu prawdą jest, gdy mówimy, że można wykazać istnienie przyrody i Boga; własne tylko istnienie moje wykazać się nie da, skutkiem swéj wyraźnéj oczywistości.

Nalegają i mówią: wykazać jestto spoić jednę prawdę z inną prawdą ogólniejszą, jestto wyświetlić zależność prawdy niższéj ze względu na prawdę wyższego rzędu. Otóż istnienie Boga nie jest zawarte w innéj prawdzie i od niéj nie zależy, ale raczéj zawiera w sobie wszelkie inne prawdy i trzyma je w zależności. Jeżeli nie ma Boga, nie istnieje nic bezwzględnego i niewzruszonego, nic nie jest prawdą, wszelka wiedza niepewna: podkopalibyśmy wszelkie dowodzenia, gdybyśmy chcieli uzasadnić przez nie to, co jest ich warunkiem i podwaliną.

Odpowiadam, że w saméj rzeczy prawność i gruntowność wszelkiego dowodzenia, wszelkiéj pewności, wszelkiéj myśli, spoczywa na téj zasadzie: że istnieje prawda bezwzględna, zasada oparta sama na istnieniu Istoty bezwzględnéj, to jest Boga. W tem to znaczeniu możnaby powiedzieć, że nie ma wcale prawdziwego ateisty, że ktokolwiek myśli, myśli w Bogu, że kto dowodzi czegokolwiekbądź, dowodzi Boga. Przyznaję więc, że pierwszym fundamentem wszelkiéj pewności ludzkiéj jest akt wiary pierwotnéj w istnienie bezwzględnéj prawdy; ale że ten akt wiary istnieje w głębiach duszy ludzkiéj, czyliż to znaczy, że nie może być przyćmiony przywyknieniem i ukrywać się niejako przed sobą samym? czyliż to znaczy, że nie jest rzeczą pożyteczną a nawet konieczną przypomnieć go, wyjaśnić i wyprowadzić z niego prawe wnioski? Otóż to jest właśnie przedmiotem wszelkich dowodzeń istnienia Boga. Nie idzie tu o nadanie idei Boga, intelligencyjom, które (że tak przypuścimy) nie posiadałyby jéj wcale; nie idzie też nawet o to, aby wywołać w nich po raz pierwszy wiarę w byt Istoty nieskończonéj. Objaśnić tę ideę na czas jakiś zaćmioną, ożywić tę wiarę przygasłą, przywrócić duszę do warunków przyrodzonych jéj normalnego istnienia, oto cel, do którego mogą jedynie dosiagnąć te dowodzenia.

§ 3. *Klassyfikacyja dowodów istnienia Boga.*

Klassyfikują zwykle dowody istnienia Boga na trzy działy: dowody fizyczne, dowody metafizyczne i dowody moralne. Zowią dowodami fizycznemi te, które są oparte na rozważaniu przyrody; dowodami metafizycznemi te, które się opierają na pojęciach koniecznych i powszechnych rozumu; dowodami moralnemi te, które spoczywają na świadectwach historyi i wierzeniach rodu ludzkiego. Jestto prawdą w owéj klassyfikacyi, że widok przyrody podnosi nas w rzeczy saméj w nieprzeparty sposób ku Bogu, którego pojmujemy rozumem i że tradycyje powszechne ludów zgadzają się tu z wewnętrznemi natchnieniami rozumu; ale w gruncie wszelkie dowody istnienia Boga opierają się na rozumie i w tém znaczeniu wszystkie są metafizyczne.

Rozum jest w nas pewnym rodzajem szczytnego zmysłu, którego właściwym przedmiotem jest Bóg, jak natura jest przedmiotem zmysłów zewnętrznych, jak moje *ja* przedmiotem zmysłu wewnętrznego, duchowego. Do rozumu też głównie należy oparcie bytu Boga na własnéj zasadzie; świadectwa zmysłów i historyi są tylko dla rozumu pożytecznemi pomocnikami.

Pod takiémże samém zastrzeżeniem można przyjąć inną sławną klassyfikacyję, na dowody *a priori* i *a posteriori* albo mówiąc inaczéj dowody oparte na rozumie i dowody oparte na doświadczeniu. Rzecz jasna, że doświadczenie samo nie może służyć do dowiedzenia bytu Boga, ponieważ konieczne, nie wyprowadza się z dowolnego, ani nieskończone ze skończonego. Mówiąc ściśle, nie mogą być dowody *a posteriori* bytu Boga; wszystkie są *a priori*, to jest, że wszystkie oparte są na ideach rozumu (*). Zapewnę, że te idee same nie są bezwzględne niezależne od doświadczenia i przypuszczają dane *a posteriori;* ale jeżeli doświadczenie podnieca je i potwierdza, nie stanowi ich jednak bynajmniéj.

Klassyfikacyja prawdziwie ścisła i głęboka dowodów bytu Boga, może być jedynie opartą na gruntownym rozbiorze rozumu. Rozum jest władzą przeznaczoną do pojmowania nieskończoności lub bezwzględności. Jego przedmiotem jest Bóg. Ile rozum zawiera w sobie idei składowych czyli zasadniczych, tyle jest dróg godziwych, prowadzących do Boga, tyle jest stałych argumentów do uzasadnienia Jego bytu.

(*) Wiemy już z Psychologii, co są pojęcia rozumowe i czém się różnią od idei zwyczajnych. Patrz *Psychologiją*, rozdział *o rozumie*. P. T.

Skoro rozum pojmuje po za obrębem przestrzeni i po za przemianą czasów, nieskończoność i wieczność, w tém już leży zasada, na któréj oprzeć można słuszny dowód istnienia zasady nieskończonéj i wiecznéj. Kiedy rozum rozważa jestestwa, już nie w warunkach zewnętrznego ich rozwoju, ale w saméj głębi ich natury, jako przyczyny i substancyje, przyczyny niedoskonałe i ograniczone, substancyje niekonieczne, niezdolne istnićć same przez się; kiedy rozum mówię rozważa te jestestwa, już przez to podnosi się do pojęcia przyczyny bezwzględnéj i najwyższéj, istoty koniecznéj i zupełnéj, która posiada sama w sobie zasadę swego bytu. Ztąd dowód nowy, niemniéj prawy a głębszy jeszcze od poprzedniego. Tym sposobem każda idea rozumu odkrywa nam jakąś stronę istnienia Boga. Zważmy teraz owe idee w ogólnym ich charakterze: są one powszechne i konieczne, jakkolwiek się objawiają w istocie szczególnéj i niekoniecznéj. Rozum uderzony tą sprzecznością, czuje w sposób niezwyciężony, że potrzeba odnosić idee bezwzględne do zasady tak bezwzględnéj jak one same i znajduje jeszcze tym sposobem pewną drogę, prowadzącą do Boga.

Ale czémże są w ostatecznym rozbiorze te wszystkie idee? różnemi kształtami jednéj i téjże saméj idei, zawsze obecnéj i zawsze czynnéj w głębi ludzkiéj duszy, idei nieskończoności, bezwzględności, doskonałości. Zkądże nam przyszła owa szczytna idea? Nie mogła przyjść z widoku rzeczy zmysłowych, ani z uczucia samych siebie, tak niedoskonałych i ograniczonych jak jesteśmy. Ta idea mo-

gła tylko wypłynąć z samej nieskończonosci, z istoty doskonałej, z Boga.

W gruncie rzeczy sama idea Boga czy nie tłomaczy Jego bytu? Bóg nie jestże istotą doskonałą czyli istotą, której treścią jest byt, istotą konieczną, której możliwość tłomaczy rzeczywiste istnienie? Jeśli tak jest, dosyć pomyśléć o Bogu, aby być przekonanym, że Bóg istnieje. Tym sposobem rozum, to raz oparty na ideach czasu i przestrzeni, to znów na znajomości przyczyn i substancyi, to na tych wszystkich pojęciach razem, uważanych w ich charakterze bezwzględnym lub w jedynej idei, która je wszystkie ogarnia i sama przez się zapewnia nas o rzeczywistości swego przedmiotu: tym sposobem, mówię, rozum podnosi się do Boga mnóstwem dróg odmiennych, które są tylko rozmaitemi ścieżkami jednéj wielkiéj drogi, to jest drogi rozumu. Ztąd mnóstwo dowodów równie prawnych i słusznych, łączących się w jednym dowodzie bezwzględnie niezbitym.

Rozwińmy po kolei każdy z tych dowodów, których okazaliśmy w ogóle głęboką harmonię i najściślejszą jedność.

§ 4. *Wykład i roztrząsanie dowodów istnienia Boga.*

Dowód Newtona i Klarkego, oparty na ideach nieskończoności i wieczności. Klarke pierwszy nadał temu dowodowi formę porządną; powstała ona w umyśle Newtona, w stanie opinii a raczéj domysłu. Ten wielki człowiek wyraził się w ten sposób:

„Deus aeternus est et infinitus, omnipotens et omnisciens; id est, durat ab aeterno in aeternum et adest ab

infinito in infinitum; omnia regit et cognoscit quae fiunt aut fieri possunt. Non est aeternitas vel infinitas; non est duratio et spatium, sed durat et adest. Durat semper et adest ubique; et existendo semper et ubique, durationem et spatium, eeternitatem et infinitatem constituit." *(Philos. nat. princ. math)*. Schol. gener. sub finem.

A zatem według Newtona przestrzeń i czas, pojęte w całéj ich pełni, przestrzeń bez granic, trwanie bez początku i końca, są przymiotami Boskiemi. Przestrzeń bezwzględna, to niezmierność Boga, trwanie bezwzględne, to Jego wieczność. Newton wierny był owéj teoryi i wyraził ją silnie i dosadnie, gdy mówił, że przestrzeń jest dla Boga jakoby organem przez który on perceptuje czyli przenika wszelkie stworzenia natury.

Przyjaciel i gorliwy uczeń Newtona, doktór Samuel Klarke, przyjął ową teoryję o przestrzeni i czasie i uczynił z niéj kamień węgielny własnego dowodu istnienia Boga.

Pojmujemy, mówi on, przestrzeń bez granic, zarówno jak trwanie bez początku, ani końca. Otóż, ani trwanie, ani przestrzeń nie są substancyjami, ale raczéj własnościami, przymiotami; a wszelka własność jest własnością jakiéjś rzeczy, każdy przymiot należy do przedmiotu. Jest zatém istność rzeczywista, konieczna, nieskończona, któréj przestrzeń i czas są własnościami, równie koniecznemi, nieskończonemi, rzeczywistemi, istota, która jest piastunem, podtrzymaniem (substratum) i fundamentem trwania i przestrzeni. Tą istotą jest Bóg (*).

———

(*) Patrz Klarke *Traktat o istnieniu i przymiotach Boga,* roz. IV, VI i VII. *Listy*, str. 151, 152 etc. edycyja Am. Jacques.

Roztrząsanie dowodów Newtona i Klarkego. Sądzimy, że ten dowód zamyka cząstkę prawdy i będziemy się starali wyłączyć ją z całości; niepodobna bowiem ją przyjąć w formie, jaką wynalazcy jéj nadali. Dowód opiera się tu, jak widzimy, na teoryi przestrzeni i czasu, która jest co najmniéj wątpliwa a którą my z naszéj strony uważamy za fałszywą.

Według Newtona i Klarkego przestrzeń i czas istnieją w sposób bezwzględny, niezależnie od istnienia ciał i następstwa fenomenów. Co więcéj przestrzeń i czas, uważane tak same w sobie, są nieskończone i konieczne. Żadna z tych opinii nie wydaje nam się prawdziwą a Leibnitz w sławnéj polemnice w tym przedmiocie, przeciwko zwolennikom Newtona, wykazał gruntownie jéj fałszywość.

Perceptujemy ciała, jako rzeczywiście rozciągłe a fenomena, jako rzeczywiście następujące po sobie; rozciągłość i trwanie są więc rzeczami realnemi, mającemi rzeczywistość rzeczy cielesnych i kolejnych, z powodu których je dostrzegamy. Ale jakiémże prawem przyznać im rzeczywistość niezależną, co więcéj rzeczywistość konieczną i nieskończoną? Mówią, że możemy znieść myślą wszystkie ciała i wszelkie ich przemiany, ale że nie możemy znieść przestrzeni i czasu: zaprzeczam temu zupełnie. Przypuśćmy, że Bóg sam tylko istnieje, Bóg istota niezmienna i niepodzielna, z tego jednak pojęcia żadną analizą nie wywieść nie możemy, coby się odnosiło do przestrzeni i czasu. Gdzie nie ma mnogości czyli wielorakości istnień, gdzie nie ma żadnéj przemiany, przestrzeń i czas są zupełnie niepojęte. Uwodzi nas tu obłęd wyobraźni. Mogę znieść myślą takie lub takie ciało w łonie świata. Cóż zostanie? jego obraz. Jeżeli zniesiemy obraz lub wspomnienie tego ciała, pozostaje jeszcze idea jego możliwości; ale po za tém nic już pojąć nie możemy. Czémże jest przestrzeń, gdy ciało jest usunięte? Rzeczą rzeczywistą a jednak ogołoconą z wszelkiéj formy, z wszelkiéj własności istotnéj, rzeczą, która jest niczém. Czysty utwór abstrakcyi. Tak się ma i z czasem. Odejmijmy przemiany i to co przemienia a nie pozostanie nic istotnego i rzeczywistego; zostanie tylko możliwość przemiany, zasada jedyna idei abstrakcyjnéj czasu.

Dodajmy jeszcze, że utworzylibyśmy sobie dziwne pojęcie o naturze boskiéj, gdybyśmy ją wyobrazili sobie jako rozlaną w przestrzeni i w czasie. Przestrzeń jest podzielna a Bóg jeden. Czas jest przemijający a Bóg nieodmienny. Uczynić z przestrzeni i czasu przymioty Boże, jestto łączyć sprzeczności. Na nic się nie przyda odpowiadać, jak to czyni Klarke, że przestrzeń nieskończona nie jest prawdziwie podzielną; że jéj części nie są wcale rozdzielne i nie mogłyby być oddalone jedne od drugich. Ale czy podzielna lub nie, przestrzeń taka, jaką Newton i Klarke sobie przedstawiają, ma części, które można naznaczyć, bądź za pomocą ciał znajdujących się w jéj łonie, bądź za pomocą linii i powierzchni, które można na niéj oznaczyć. Utrzymywać, że przestrzeń nieskończona jest bez części, jestto tak samo, jak gdyby kto utrzymywał, że ona nie składa się z przestrzeni skończonych i że przestrzeń nieskończona mogłaby istnieć, kiedyby wszystkie skończone przestrzenie zniweczone zostały. Otóż więc, woła Leibnitz, dziwne urojenie utrzymywać, że przestrzeń jest wła-

snością Boga, to jest, że należy do istoty Boga. Przestrzeń ma części a zatem byłyby części w istocie Bożéj. Co więcéj przestrzenie są niekiedy puste, niekiedy zapełnione a więc byłyby w istocie Boga części to puste, to zapełnione; a zatem uległe nieustannym przemianom. Ciała zapełniają przestrzeń, zapełniłyby część istoty Boga i byłyby tam włączone a w przypuszczeniu próżni, część istoty Boga byłaby w stanie bierności czekającéj. Ten Bóg rozczłonkowany podobny byłby do Boga stoików, który był światem całym, uważanym jako zwierzę boskie. Niezmierność Boga sprawia, że Bóg jest we wszystkich przestrzeniach. Ale jeżeli Bóg jest w przestrzeni, jakże powiedziéć można, że przestrzeń jest w Bogu lub że jest jego własnością? Mówiono nieraz, że własność jest w przedmiocie, ale nigdy nie mówiono, aby przedmiot był w swojéj własności. Toż samo można przytoczyć, i z większym powodem, przeciw trwaniu pojętemu jako własność Boga; bo nietylko że trwanie jest mnogie, ale co więcéj jest kolejném a więc niezgodne z niezmiennością Boga; wszystko co istnieje przez czas i przez trwanie, następując kolejno po sobie, znika ciągle; z czasu zostają tylko chwile a chwila nie jest nawet cząstką czasu.

Te argumenta przeciwko teoryi Newtońskiéj są przekonywające a Leibnitz utrzymuje bardzo słusznie: „iż niezmierność Boga jest niezależną od przestrzeni, jak wieczność Boga jest niezależną od czasu." Prowadzą one tylko pod względem tych zagadnień do tego wniosku, że Bóg byłby obecnym i współistniejącym we wszystkich rzeczach, jakieby istniéć mogły. Niezmierność i wieczność Boga, więcéj znaczą niż trwanie i rozciągłość stworzeń, nie-

tylko ze względu wielkości, ale jeszcze ze względu na naturę jakiéj rzeczy (*).

Trzebaż ztąd wnosić, że argument Newtona i Klarkego nie zamyka żadnéj w gruncie swym prawdy i nie może służyć w żaden sposób do wykazania bytu Boga? Nie mamy wcale téj myśli. Rzecz to niezaprzeczona, spełniająca się bezustannie w głębi przeświadczenia ludzkiego, że kiedy rozważamy ten zbiór istot ograniczonych i ruchomych, które tworzą wszechświat, gdy czujemy się sami zatraceni w jednym punkcie świata, otoczeni istotami równie ograniczonemi jak my, gdy widzimy nasze myśli, nasze wrażenia, płynące jak potok i zanurzone w tym bystrym prądzie, ktory unosi z nami wszelkie zjawiska przyrody, musimy stawić naprzeciw téj niewyczerpanéj ruchliwości, tego ograniczenia rzeczy widomych, ideę nieśmiertelnego i nieskończonego istnienia, oswobodzoną z wszelkiéj przemiany i wszelkiéj granicy. Dla tego to rozciągamy bezustannie zakres przestrzeni i czasu. Jakkolwiek wielką wystawilibyśmy sobie naturę i jakkolwiek rozległém jéj trwanie, próżno nagromadzamy wieki i światy, czujemy zawsze, iż przepaść rozdziela te światy nagromadzone i te wieki wieków od istoty, która łączy wszelkie przestrzenie w prostocie swego bytu nieskończonego i wszelkie trwanie w pełni swojéj bezwzględnéj niezwruszoności. Ta idea istnienia nieśmiertelnego i nieograniczonego, która przeciwstawia się zawsze w naszym umyśle do widoku istot, które się rozwijają i szeregują w czasie i przestrzeni, ta niemożność ograniczenia czasu i przestrzeni, wszystko to byłoby nie-

(*) Dzieła Leibnitza edycyja Jacques, tom II karta 414.

wytłomaczone i niepojęte, gdybyśmy nie przypuścili istnienia Boga. W prawdzie uchwycamy to istnienie zaledwie w sposób pośredni i niezupełny, ale uchwycamy je niewątpliwie; z całą pewnością przywiązaną do bezwzględnych pojęć rozumu.

Dowód oparty na znajomości przyczyny i substancyi. Gruntem tego dowodu jest, że przyczyny drugie i substancyje niekonieczne, nie wystarczając same sobie, przypuszczają koniecznie coś innego ponad niemi; to jest przyczynę pierwszą i substancyję istniejącą przez siebie. Największą trudnością, jaką tu spotykamy, jest udowodnienie niepodobieństwa postępu w nieskończoność przyczyn drugich i substancyi skończonych. Przypisują powszechnie Arystotelesowi ten zaszczyt, że on pierwszy oparł na silnych podstawach ten dowód, lubo Platon w dziesiątej księdze *Praw* utorował mu drogę (*); ale to, co jest w filozofii Platona dodatkowym zaledwie dowodem, staje się gruntem całej teodycei perypatetycznéj.

Wielkiém zagadnieniem metafizycznem dla Arystotelesa jest znaleźć pierwszą przyczynę ruchu. Opiera się na téj zasadzie, która jest tylko szczególną formą prawa przyczynowości, że wszelki ruch przypuszcza motora, owóż wszelki działacz ruchu, który następnie staje się przedmiotem poruszenia, nasuwa myśl innego motora, trzeba więc koniecznie, albo odnieść się do motora nieruchomego przyczyny pierwszéj ruchu, albo zginąć wśród szeregu czyli łańcucha działaczy, nie znajdując nigdy pierwszego

(*) Platon tłomaczenie Cousin'a, tom VIII.

ogniwa. Owóż taka droga jest niedorzeczną, gdyż się sprzeciwia téj zasadzie ogólnej, że w następstwie przyczyn trzeba koniecznie raz się zatrzymać. I takim sposobem staje się udowodnionem Κινοῦν ἀκίνητον co znaczy właśni Boga (*) samego.

Uogólnimy to udowodnienie, idąc w ślad Kartezyjusza, który go użył w trzeciej księdze *Medytacyi* i w pierwszéj księdze *Zasad*.

Wszelkie przyczyny, jakie znamy w świecie, są przyczynami drugiemi, to jest przyczynami, które nie wystarczają same sobie, które są tylko przyczynami, względnie do przyczyny wyższej, jakiej każą się domyślać. Z pomiędzy wszystkich przyczyn świata, najdoskonalsza ze znanych nam, to my sami, to jest istota rozumna, zdolna ogarnąć myślą doskonałość i nieskończoność.

Otóż ta przyczyna widocznie sobie nie wystarcza. „Gdybym był, mówi Kartezyjusz niezależnym od innych i gdybym stworzył sam siebie, nie wątpiłbym o żadnéj rzeczy, nie miałbym żadnéj żądzy; a wreszcie nie brakłoby mi żadnéj doskonałości, albowiem dałbym sobie te wszystkie, których mam jakiekolwiek pojęcie a tak byłbym Bogiem. I nie powinienem sobie wyobrażać, iż rzeczy, których mi nie dostaje, są może trudniejsze do nabycia, niż te, które posiadam; gdyż przeciwnie nie ma wątpienia, iż trudniéj było, abym ja, to jest rzecz lub substancyja myśląca, wyszedł z nicości, niźliby mi przyszło nabyć światła i wiadomości wielu rzeczy, których nie znam a które są tylko przypadłościami téj substancyi; i niewątpli-

(*) Patrz Arystotelesa *Fizykę*, ks. VII i VIII; *Metafizyka*, ks. XII

wie gdybym sobie dał to *więcéj*, o którém mówię, to jest, gdybym był sam sprawcą mego istnienia, nie byłbym sobie przynajmniéj odmawiał rzeczy, które można otrzymać z większą łatwością, jak np. niezliczone wiadomości, których jestem pozbawiony w skutek mego uorganizowania, nie byłbym sobie nawet odmawiał żadnéj rzeczy, które widzę zawarte w idei bożéj, albowiem żadna nie wydaje mi się trudniejszą do wykonania lub pozyskania. A gdyby nawet były niektóre trudniejsze, takiemi zapewne wydałyby się w oczach moich (przypuszczając, że miałbym sam od siebie wszelkie inne rzeczy, które posiadam) albowiem widziałbym w tém kres mojéj potęgi. A gdybym nawet mógł przypuścić, iż może byłem zawsze tak, jak jestem obecnie, to jednak zawsze moc tego rozumowania działałaby na mnie i nie przestałbym uznawać, że jest rzeczą konieczną, aby Bóg był twórcą mego istnienia. Albowiem wszelki czas mego życia może być podzielony na nieskończone części, z których żadna bynajmniéj nie zależy od drugich; a więc z tego, że byłem nieco dawniéj, nie wynika, abym powinien być obecnie, gdyby nie to, że w téjże chwili jakaś przyczyna wydaje mnie i że tak powiem tworzy znowu, to jest, zachowuje mnie. W istocie rzecz to bardza jasna i widoczna dla tych wszystkich, którzy zastanowią się uważnie nad naturą czasu, że substancyja, aby była zachowaną we wszystkich chwilach jéj trwania, potrzebuje téjże saméj siły i téjże saméj czynności, jaka byłaby potrzebna do wydania jéj, gdyby jeszcze nie istniała; tak więc światło przyrodzone daje nam jasno spostrzegać, że zachowanie i stworzenie różnią się tylko względnie do naszego sposobu myślenia a nie w rzeczy-

wistości. Trzeba téż jedynie, abym się zbadał i poradził sam siebie, abym widział, czy mam w sobie jaką moc i jaki środek za pomocą którego mógłbym sprawić, żebym ja istniejący obecnie, mógł istnićć jeszcze chwilę potém; gdyż skoro jestem tylko rzeczą myślącą (a przynajmniéj ponieważ tu idzie wyłącznie o tę część mnie samego), gdyby taka moc leżała we mnie, niewątpliwie powinienbym przynajmniéj myśléć i wiedziéć o tém; ale nie mam w sobie tego żadnéj wiedzy a przez to poznaję oczywiście, że zależę od istoty odmiennéj odemnie.

„Ale może być, że ta istota, od któréj zależę, nie jest Bogiem, że mnie stworzyli, albo moi rodzice, albo inne przyczyny mniéj doskonałe od nich: to być nie może; albowiem, jak powiedziałem wyżéj, rzecz to bardza widoczna, że musi być przynajmniéj tyle rzeczywistości w przyczynie, jak w jéj skutku; a jednak skoro jestem rzeczą mającą w sobie ideę Boga, jakakolwiek jest wreszcie przyczyna istnienia mego, trzeba koniecznie przyznać, że ona jest także rzeczą myślącą i mającą w sobie ideę wszelkich doskonałości, jakie przyznaję Bogu. Potém można znowu badać, czyli ta przyczyna ma pochodzenie i byt sama z siebie lub z jakiéj innéj rzeczy. Albowiem, jeżeli ją ma z siebie, wynika ztąd w skutek powodów powyżéj przytoczonych, iż tą przyczyną jest Bóg; że posiadając moc bytu i istnienia przez siebie, powinna téż miéć moc posiadania obecnie wszelkich doskonałości, których ma w sobie idee, to jest tych wszystkich, które podług pojęcia mego znajdują się w Bogu. Że jeśli otrzymuje swe istnienie od innéj przyczyny jak od siebie saméj, wypada znów zapytać z tegoż powodu, czy ta druga przyczyna istnieje sama przez się

lub przez kogo, aż przechodząc po szczeblach, dosięgniemy nakonice do ostatniéj przyczyny, która będzie Bogiem. Rzecz widoczna, że w tém nie może być nieskończonego postępu, gdyż nie tyle idzie o przyczynę, która mnie wydała niegdyś, jak o tę, która zachowuje mnie obecnie" (*).

Jedyny tylko zarzut, jakiby można postawić przeciw temu dowodowi jest ten, że można wymyślić łańcuch przyczyn drugich, podtrzymujących jedna drugą do nieskończoności, nie będąc obowiązanym zatrzymać się na pierwszéj przyczynie. Klarke doskonale wyświetlił dziwactwo tego przypuszczenia: „Mówię, że jeżeliby uważano ten postęp w nieskończoność, jako łańcuch nieskończony istot zależnych jedna od drugiéj, widoczna jest, że cały ten zbiór istot nie mógłby mieć żadnéj zewnętrznéj przyczyny swego bytu, ponieważ przypuścić można, że wszystkie istoty, które są i były w świecie, wchodzą do tego zbioru. Z drugiéj strony widoczna znów, że nic tu nie ma w sobie przyczyny wewnętrznéj swego istnienia, bo w tym nieskończonym łańcuchu jestestw, nie ma żadnego jestestwa, któreby nie zależało od tego, co go poprzedza a żadne nie może istnieć samo przez się i koniecznie, bez czego wszakże nie ma przyczyny istnienia, jak to obszernie wykażę w téj chwili. Otóż jeśli żadna część nie istnieje koniecznie, rzecz jasna, że całość nie może istnieć koniecznie, ponieważ bezwzględna konieczność istnienia, nie jest rzeczą zewnętrzną, względną i przypadkową, ale główną własnością jestestwa koniecznie istniejącego. Nieskończone na-

(*) Patrz drugą *Medytacyję*

stępstwo istot zależnych, któreby istniały bez przyczyny niepodległéj i samodzielnéj, jest zatem najniemożliwszą w świecie rzeczą. Byłoby to przypuścić zbiór istot, niemających ani przyczyny wewnętrznéj, ani przyczyny zewnętrznéj swego bytu, to jest istot, które uważane z osobna pochodziłyby od jakiéjś przyczyny (albowiem wiemy już, że żadna z nich nie istnieje sama przez się, ani koniecznie) a które uważane razem, miałyby jednak powstać z czegoś. Czyż to nie nasuwa sprzeczności? Otóż jeżeli jest sprzeczność w mniemaniu, że tak się rzecz ma obecnie, niemniéj jest do przypuszczenia, iż rzeczy tak stały przez całą wieczność, ponieważ czas tu nic nie zmienia. Wynika ztąd, że trzeba koniecznie, aby istota niewzruszona i niepodległa istniala przez całą wieczność.

„Dowodzę w inny sposób i mówię, że trzeba albo uznać, iż była zawsze istota niezależna i nieodmienna, od któréj wszelkie inne istoty wywodzą początek, albo przypuścić nieskończone następstwo istot zależnych i uległych zmianie, które wydawały jedne drugie w postępie do nieskończoności, bez żadnéj przyczyny pierwszéj i samodzielnéj. Według tego ostatniego przypuszczenia, nic ma nic w świecie, coby istniało przez siebie i koniecznie. Otóż jeżeli nic nie istnieje koniecznie, rzecz oczywista, że jest równie możliwém, aby nic nie istniało przez całą wieczność, jak jest możliwém, że to następstwo istot zmiennych i ruchomych miało istnienie swoje. Ale przypuściwszy to, radbym, żeby mi powiedziano przez kogo i jak to następstwo istot było przez całą wieczność, raczéj skazane na istnienie, jak na nieistnienie. Nie było to dziełem konieczności, ponieważ samo przypuszczenie wskazuje, że te

istoty mogły tak dobrze nie istnieć jak istnieć. Nie było to skutkiem przypadku, gdyż przypadek nic nie objaśnia, jestto szumny wyraz bez znaczenia. Nie było to nakoniec dziełem jakiéj innéj istoty, gdyż przypuszcza się, że żadna wprzód nie istniała. Ponieważ więc one nie istnieją przez żadną konieczność swéj natury lub swéj istoty (żadna z nich bowiem nie mogła istnieć sama przez się) i ponieważ żadna istota nie mogła ich zmusić do istnienia, jakiem to już powiedział, wypływa ztąd, że nic ich nie zmusiło do istnienia, to jest, że z dwóch rzeczy równie możliwych (istnienia lub nieistnienia jakiéj rzeczy) jedna stała się a nie zaś druga przez działanie czystéj nicości, co byłoby dziwaczne i sprzeczne. Ztąd wnoszą jak powyżéj, iż trzeba było koniecznie, aby istota niezmienna i niezależna istniała przez całą wieczność" (*).

Do tych rozumowań Klarkego, przeciw możliwości postępu nieskończonego przyczyn drugich, można dodać ostatnią i stanowczą uwagę.

Ateiści przypuszczają ponad przyczynami drugiemi, które tworzą ten świat, inny szereg przyczyn drugich, który przypuszcza trzeci i tak daléj. Można ich powstrzymać na pierwszym kroku i powiedzieć im, że kiedy mamy tłomaczyć istnienie fenomenu, druga przyczyna wystarcza, ale że dla wytłomaczenia drugiéj przyczyny, pierwsza przyczyna jest bezwzględnie konieczna: jakoż wydanie pewnéj przyczyny czyli istoty jest prawdziwém tworzeniem. Otóż więc stwarzać jestto czyn przechodzący moc

(*) *Traktat o istnieniu i przymiotach Boga,* roz. IV.

przyczyny skończonéj i wymaga bezwzględnie potęgi nieskończonéj. Kiedy więc myśl ludzka podniosła się od fenomenów widocznych i przemijających świata do przyczyn niewidzialnych a trwałych, które je wydają, trzeba z dwóch rzeczy jednéj, albo żeby się na tém zatrzymała, co jest niepodobna, albo żeby przebyła jednym skokiem przestrzeń od skończoności do nieskończoności i pojęła, poza obrębem wszystkich przyczyn ograniczonych i niedoskonałych, odpowiednich jéj saméj, przyczynę przyczyn, przyczynę pierwszą i nieskończoną, która wydaje wszystkie inne a zależy tylko od siebie saméj.

Trzeba uważać, że w rozumowaniu poprzedniém używaliśmy zwykle pojęcia przyczyny czyli zasady przyczynności. Łatwo zrozumieć, że można oprzeć na pojęciu i zasadzie substancyi, zupełnie odpowiedni dowód, który prowadzi myśl naszą od substancyi nieskończonych tego świata do istoty samej przez się i samej w sobie istniejącéj, w któréj tamte znajdują swoją podstawę. Dlatego argument, o którym mówiliśmy, znany jest w szkole pod nazwiskiem: *argumentum a contingentia mundi.*

Dowód Platoński, oparty na istnieniu idei powszechnych i koniecznych. Ten dowód jeden z najszczytniejszych i najprostszych, jaki filozofija wyczerpała z serca rodu ludzkiego, rozwijany był kolejno przez filozofów spirytualistów, tak starożytnych, jak nowoczesnych, którzy przekazywali go sobie jako drogocenną puściznę. Bossuet, Malebranche i Fenelon znaleźli go w świętym Anzelmie i w ś. Augustynie; ci zaś czerpali go w tradycyi Platońskiéj. Cześć zatem wiekuista należy się Platonowi, że uznał

pierwszy, iż prawdziwym przedmiotem nauki mają być, nie owe przelotne zjawiska, które pojawiają się i znikają na świata widowni, ale idee wiekuiste i konieczne, które udzielają rozumowi zdolnemu ich dosięgać, swéj pełności i niezmienności.

Kiedy intelligencyja pochwyci raz te idee piękna, sprawiedliwości, prawdy, natychmiast je odnosi do zasady jedynéj, do najwyższego ideału intelligencyi, ostatniego wyrazu wszelkiéj myśli, wszelkiego pragnienia, wszelkiéj miłości.

Nie jestto bynajmniéj argument szkoły, syllogizm mniéj lub więcéj zręczny, owoc jednéj z tych kombinacyi idei oderwanych, o których łatwo pamięć zapomina, jestto sam wypływ intelligencyi człowieka, wznoszącéj się bezustannie od siebie do swéj zasady, chcę mówić do tego rozumu wiekuistego, który oświeca nasz rozum i służy nam za pośrednika w dosięgnieniu saméj zasady bytu. To też różne geniusze zgodziły się na uznanie tego wywodu. Święty Tomasz przyjął go równie jak S. Anzelm, Bossuet równie jak Fenelon. Weźmy od tych dwóch ostatnich pisarzy rozwinięcie, jakie mu dali a w które każdy z nich tchnął iskrę własnego geniuszu.

„Nic tak nie dopomaga duszy, mówi Bossuet, do wzniesienia się ku Stwórcy, jak znajomość saméj siebie, jaką ona posiada, oraz znajomość szczytnych działań swoich, któreśmy nazwali intellektualnemi.

„Uważaliśmy już, że umysł ma za cel prawdy wieczne. Prawidła proporcyi, za pomocą których rozmierzamy wszelkie rzeczy, są wieczne i nieodmienne. Wszystko co się udowodnia w matematyce i innych naukach, jest

wieczne i niezmienne, ponieważ skutkiem dowodzenia jest wykazanie, iż rzecz nie może być inaczéj, aniżeli jest wykazaną.... A zwracając się do rzeczy, bliżéj nas obchodzącéj, rozumiem przez te zasady prawdy wiecznéj, że gdyby nawet żadne stworzenie oprócz człowieka nie istniało na ziemi, gdyby Bóg postanowił nie stworzyć żadnego innego, zawsze głównym celem człowieka, odkąd może się zastanawiać, byłoby żyć według rozumu, szukać swego Stwórcy, aby Mu nie okazać się niewdzięcznym i nie zapoznać Go przez niedbałość w poszukiwaniu.

„Wszystkie te prawdy i te, które ztąd wyprowadzam ścisłém rozumowaniem, trwają niezależnie od wszystkich czasów; w jakimkolwiek czasie przypuściłbym rozum ludzki, pozna on je; a poznawszy, znajdzie, że są prawdami, lecz je niemi nie uczyni; albowiem nie nasza to wiedza tworzy swój przedmiot, ona potrzebuje uprzedniego przedmiotu.

„A więc te prawdy istniały przed rozpoczęciem wieków i wprzód, niżeli istniał rozum ludzki; a choćby wszystko, co się tworzy podług prawideł proporcyi, to jest wszystko, co widzę w naturze, miało być zniszczone oprócz mnie, to prawidła owe musiałyby przechować się w myśli mojéj i widziałbym jasno, że byłyby zawsze dobre i zawsze prawdziwe, nawet kiedybym i ja przestał istnieć i kiedyby już nikt ich zrozumieć nie zdołał.

„A jeżeli teraz poszukam gdzie i w jakim przedmiocie istnieją one wieczne i niewzruszone, muszę uznać istotę, w któréj prawda jest wiecznie trwającą i zawsze zrozumiałą a ta istota musi być prawdą samą, musi być zupełną prawdą; z téj to istoty spływa prawda na wszystko, co

jest i co od niéj pochodzi i cokolwiek pojąć możemy poza nią.

„W téj istocie też, która w pewnym względzie jest mi niepojętą, w niéj, powtarzam, widzę te prawdy wieczne a widząc je, tém samém zwracam się ku temu, co jest nieodmiennie całą prawdą i czerpię światło z niego. Tym przedmiotem wiekuistym jest Bóg, wiecznie istniejący, wiecznie prawdziwy, wiecznie prawda sama.

„Jakoż w rzeczy saméj pomiędzy prawdami wiecznemi, które znam, jedną z najpewniejszych jest ta, że jest coś na świecie, co istnieje samo przez się a zatém co jest wieczném i niewzruszoném.

„Niech będzie jedna chwila, w któréjby nic nie było a nie będzie nic na wieki. Tak nicość będzie nazawsze całą prawdą i nic nie będzie prawdą tylko nicość; rzecz dziwaczna i sprzeczna. Jest więc koniecznie coś wiecznego, które jest przed wszystkiemi czasami i przez całą wieczność. I w tém to wieczném prawdy odwieczne spoczywają.

„Tam ja też je oglądam. Wszyscy inni ludzie widzą jak ja te prawdy odwieczne; wszyscy widzimy je zawsze też same i widzimy, że były przed nami, albowiem my mamy początek i wiemy o tém a wiemy też, iż te prawdy zawsze były.

„A zatém widzimy je w świetle wyższém od nas samych, w owém to świetle wyższém widzimy także, czy postępujemy dobrze lub źle, to jest, czyli działamy lub nie według tych praw zasadniczych naszego bytu. Tam więc widzimy wraz ze wszystkiemi innemi prawdami niewzruszone prawidła naszych obyczajów i widzimy, iż są rzeczy nakazane nam jako powinność nieuchronna i że w tych,

które są z natury obojętne, prawdziwą powinnością jest zastosować się do największego pożytku społeczeństwa ludzkiego.

„Te prawdy wieczne, które każdy rozum spostrzega zawsze takiemiż samemi, przez które każdy rozum jest rządzony, są cząstką bożą a raczéj są Bogiem samym.

„Albowiem wszystkie te prawdy wieczne są w gruncie jedną prawdą. Jakoż rozumując, spostrzegam, że te prawdy się spełniają... Taż sama bowiem prawda, która mi daje poznać, że poruszenia mają pewne prawidła, daje mi widzieć, że czyny mojéj woli powinny mieć też swoje. I widzę te dwie prawdy w téj prawdzie wspólnéj, która mi mówi, że wszystko ma swoje prawo, że wszystko ma swój porządek: a więc prawda jest jedna sama w sobie; kto ją zna częściowo, widzi wiele prawd; ktoby ją znał doskonale, widziałby jednę tylko.

„I trzeba koniecznie, aby prawda była gdzieśkolwiek doskonale zrozumianą a człowiek sam jest tego dla siebie niezaprzeczonym dowodem. Albowiem czyto rozważa ją sam, czy też ogarnia wzrokiem wszelkie otaczające go istoty, widzi wszystko podległe prawom pewnym i niewzruszonym regułom prawdy. Widzi, że rozumie te prawa przynajmniéj w części, on, który nie stworzył ani sam siebie, ani żadnéj innéj cząstki świata, chociażby najmniejszéj; widzi, że nic nie byłoby stworzoném, gdyby te prawa nie były gdzieindziéj doskonale zrozumiane i widzi, że potrzeba uznać mądrość wiekuistą, gdzie wszelkie prawo, wszelki porządek, wszelka proporcyja ma swój pierwotny powód.

„Niepodobna bowiem, żeby było tyle zgody i ciągu

w tych prawdach, tyle proporcyi w rzeczach, tyle ekonomii w ich połączeniu, to jest w świecie i żeby ten ład, ta proporcyja, ta ekonomija nie były nigdzie dobrze zrozumiane; człowiek więc, który sam nić nie uczynił, znając je prawdziwie, choć niezupełnie, powinien uznawać, że jest ktoś, co je zna w całéj doskonałości a jest nim Ten, który wszystko stworzył.

„Pozostaje nam więc tylko, mówi Bossuet, zastanowić się nad działaniem własnych naszych idei, aby zrozumieć, że pochodzimy od wyższéj zasady *).“

Posłuchajmy teraz Fenelona, jak wyraża też same myśli w swoim *Traktacie o istnieniu Boga* z nieporównanym blaskiem i mocą.

„Wprawdzie mój rozum jest we mnie, albowiem muszę bezustannie wchodzić sam w siebie, aby go wynaleść, ale rozum wyższy, który mnie poprawia w potrzebie a którego się radzę, nie jest mój i nie stanowi części mnie samego. Ta zasada doskonała jest zarazem niewzruszona a ja jestem zmienny i niedoskonały. Gdy się mylę, ona nie schodzi z prostéj drogi, gdy wychodzę z błędu, to ona nie powraca do celu. Ona nie zboczywszy nigdy, ma nademną moc zwrócenia mnie z błędnéj ścieżki; jestto mistrz wewnętrzny, który mi nakazuje milczeć lub mówić, który mnie przywodzi do uznania win i potwierdzenia sądów moich; słuchając go, uczę się; słuchając siebie, błąkam się naprożno. Ten mistrz jest wszędzie a głos jego daje się słyszeć po wszystkich krańcach świata, wszystkim ludziom, zarówno jak mnie samemu. Podczas gdy mnie poprawia

(*) Bossuet *Traktat o istnieniu Boga i siebie samego.* IV. V, VI,VII

we Francji, poprawia innych ludzi w Chinach, Japonii, Mexyku i Peru przez też same zasady...

„A więc to, co się wydaje najściśléj naszém, jakby treścią nas samych, to jest nasz rozum, nie można zwać własnością naszą, ale raczéj uważać go trzeba, jakby nam pożyczony. Pożyczamy bezustannie i co chwila od rozumu wyższego, jak oddychamy bezustannie powietrzem, które jest obcém ciałem lub jak widzimy bezustannie wszelkie przedmioty pobliskie od nas przy świetle słońca, którego promienie są ciałem obcém dla oczu naszych.

„Ten rozum wyższy panuje do pewnego stopnia, w sposób wszechwładny nad wszystkiemi ludźmi najmniéj rozumnemi i sprawia, że się zawsze zgadzają mimo wiedzy w tych względach. On to sprawia, że dziki człowiek z Kanady myśli o wielu rzeczach tak samo, jak myśleli o nich filozofowie greccy i rzymscy. On to sprawia, że jeometrowie chińscy odkryli niemal też same prawdy jak i europejscy, kiedy owe ludy tak dalekie od siebie, nieznane były jedne drugim. On to sprawia, że tak w Japonii, jak i we Francji utrzymują, że dwa razy dwa są cztery i nie potrzeba się lękać, aby którykolwiek naród zmienił mniemanie w tym względzie. On to sprawia, że ludzie myślą jeszcze dziś w różnych przedmiotach tak samo, jak myślano cztery tysiące lat temu...

W każdym wypadku znajdujemy, jakby dwa różne pierwiastki w nas samych; jeden z nich daje, drugi odbiera; jednemu czegoś braknie, drugi to dopełnia; jeden się myli, drugi poprawia: i ta to prawda źle pojęta i źle zrozumiana dała powód do błędu Marcionitów i Manimichejczyków, który przypuszcza dwa pryncipja. Każdy czuje w so-

bie rozum ograniczony i podrzędny, który się błąka, skoro tylko zostawiony samowolnie a poprawia się dopiero, kiedy wróci pod jarzmo innego rozumu wyższego, powszechnego i niewzruszonego (*). A zatem wszystko w nas nosi cechę rozumu podrzędnego, ograniczonego, cząstkowego, pożyczonego a który potrzebuje, aby inny prostował go co chwila. Wszyscy ludzie rozumni są jednym rozumem, który im się udziela w rozmaitym stopniu; jest dana liczba mędrców, ale mądrość, w której czerpią jakby w źródle i która czyni ich tém, czém są — owa mądrość jest jedna.

„Gdzieszże więc jest ta mądrość? gdzież jest ten rozum wspólny i wyższy nad wszystkie rozumy ograniczone i niedoskonałe rodzaju ludzkiego? gdzież to jest ta wyrocznia, która nigdy nie milknie a przeciw której daremnie powstają wszelkie przesądy ludów? gdzież jest ten rozum, do którego odwoływać się musimy co chwila a który sam nas uprzedza, dając nam natchnienie, abyśmy słuchali głosu jego? gdzież jest to żywe światło, oświecające każdego człowieka przychodzącego na świat? gdzież jest ten czysty i słodki promień, który niedosyć że oświeca otwarte oczy, ale i otwiera zamknięte, leczy wzrok chory i daje oczy tym, co ich nie mają, aby go oglądać, który nakoniec daje pragnienie światła i miłość ku sobie tym, co poglądali nań z bojaźnią?...

„Jest słońce rozumów, oświecające je nierównie lepiéj, niż słońce widome oświeca ciała; to słońce rozumów czyli duchów daje nam zarazem i światło swoje i miłość światła, zachęcającą do szukania go. To słońce prawdy nie rzuca najmniejszego cieniu i świeci równocześnie na obudwóch półkulach; świeci nam zarówno w dzień jak w nocy: a nie rozprasza promieni na zewnątrz, ale mieszka w każdym z nas. Człowiek nie może nigdy ukryć jego światła przed drugim człowiekiem; widać je zawsze w jakimkolwiek ukrywa się zakącie świata. Człowiek nie potrzebuje nigdy mówić drugiemu: usuń się, abym mógł widzieć to słońce; zasłaniasz mi jego promienie; odbierasz mi cząstkę przynależną.

„To słońce nie zachodzi nigdy, nie ma na nim żadnéj chmury, oprócz téj, jaką rzucają na nie własne nasze namiętności; jestto dzień bez zmierzchu; oświeca nawet dzikie ludy w ich głębokich i ciemnych legowiskach; oczy tylko chore zamykają się na jego światło; a co więcéj, nie ma człowieka tak chorego i tak ślepego, aby nie szedł jeszcze przy słabym promyku, który mu pozostał z owego słońca wewnętrznego, oświecającego sumienie. To światło powszechne odkrywa i przedstawia naszym rozumom wszelkie przedmioty i możemy jedynie sądzić przez nie, jak możemy jedynie rozpoznawać ciała przy blasku promieni słonecznych...

„Znajduję więc w sobie dwoisty rozum: jeden z nich jest mój własny, drugi leży nademną. Ten, który jest we mnie, jest niedoskonały, uprzedzony, skwapliwy, łatwy do obłąkania, zmienny, uparty, niedołężny i ograniczony; słowem nie posiada nic na własność i żywi się tylko pożyczaném światłem. Drugi jest wspólny wszystkim ludziom,

(*) Czytelnik znający *Psychologiję*, przypomni sobie rozdział o rozumie i jego prawdach. Tam już wyjaśniliśmy, iż rozum w najwyższem znaczeniu jest niezmienny w zasadach.

wyższy od nich samych, doskonały, wieczny, niezmienny, zawsze gotów udzielać się na każdém miejscu i prostować wszystkie błądzące umysły, słowem niezdolny do wyczerpania, ani podziału, choć się udziela tym wszystkim, co go pragną. Gdzież jest ten rozum doskonały, tak bliski mnie a tak odemnie różny? gdzież on jest? Musi on być czémś rzeczywistém; albowiem nicość nie może być doskonałą, ani doskonalić natury niedoskonałéj. Gdzież jest ten rozum najwyższy? Nie jestże on Bogiem, którego szukam?... (*)

Dowody Kartezjusza oparte na idei istoty doskonałéj. Ten dowód bardzo prosty w gruncie sprowadzić można do tego: Jestem istotą niedoskonałą, otoczoną rzeczami doskonałemi; a wszelako z łona téj niedoskonałości wznoszę się nieprzepartym popędem myśli i serca mego do idei doskonałości najwyższéj, która posiada w ich pełni i łączy w sobie intelligencyję, potęgę, mądrość, słowem wszystkie te przymioty, których zaledwie cień spostrzegam w sobie i do koła siebie. Zkądże mi przychodzi ta szczytna idea? Nie może ona wyjść z mego wnętrzna niedoskonałego i nędznego; nie mogłem także znaléźć jéj wzoru w niedoskonałym świecie; a zatém owa idea doskonałości pochodzi od istoty doskonałéj samej przez się, która wycisnęła ją na mnie, jak rzemieślnik wyciska cechę na własném dziele (**).

(*) Fenelon *Traktat o istnieniu Boga.* Odsełamy jeszcze czytelnika do rozdziału *o początku idei w Psychologii* oraz polecamy znakomite dzieło X. Gratry *Connaissance de Dieu* gdzie z idei wiecznych wyprowadza poznanie Boga. P. T.

(**) Kartezyjusz *Medytacyja* III.

Ten dowód jest nieodbicie gruntowny. Aby zrozumiéć formę, jaką nadał mu Kartezyjusz i zaprzeczenia Gassendego i Hobbesa przeciw niemu, potrzeba rozróżnić rzeczywistość przedmiotową idei od formalnéj jéj rzeczywistości. Rozjaśnijmy tę różnicę za pomocą porównania, dostarczonego nam przez jednego ze współczesnych filozofów (*). „Weksel nie zawiera rzeczywistości summy, jaką przedstawia; ta summa jest tylko rzeczywiście w kassie bankiera. Jednakże litera wekslu obejmuje summę w pewien sposób, ponieważ zastępuje jéj miejsce. Ta summa jest jeszcze zawarta gdzieindziéj w inny sposób; leży wewnętrznie w kredycie bankiera, który podpisał weksel. Gdyby chciano wyrazić te różnice w języku Kartezjusza, powiedzianoby, że summa jest zawarta *formalnie* w kassie bankiera, *przedmiotowo* w wekslu przez niego podpisanym a w *najwyższy sposób* w kredycie, który mu dał prawo podpisać weksel i że tym sposobem kassa zawiera rzeczywistość *formalną* summy, weksel jéj rzeczywistość *przedmiotową* a kredyt bankiera jéj rzeczywistość *najdoskonalszą.*“

Zrozumiawszy dobrze te różnice, łatwo wytłomaczyć, że Kartezyjusz naznacza naszym rozmaitym ideom, różne stopnie doskonałości i godności, według ich rzeczywistości przedmiotowéj, gdy rzeczywistość ich formalna pozostaje zawsze taż sama:

„Jeżeli moje idee, mówi on, uważam tylko jako pewne sposoby myślenia, nie poznaję w nich żadnéj różnicy, ani nierówności i wszystkie wydają mi się, jakby wypływały ze mnie w jeden sposób; ale uważając je jako obrazy,

(*) Royer-Collard. *Fragmenta* w tomie II *Dzieł Reida.* str. 356.

z których jedne przedstawiają jedną rzecz a drugie inną, widać, że są zupełnie odmienne od siebie. Jakoż w rzeczy saméj te, które przedstawiają substancyje, są niewątpliwie czémś więcéj i zawierają w sobie, że tak powiem, więcéj rzeczywistości przedmiotowéj, to jest, biorą udział w większéj rzeczywistości, chociaż w sposób przedstawialny, niż te, które mi przedstawiają własność lub przypadłość.

„Co więcéj te idee, przez które pojmuję Boga najwyższego, nieśmiertelnego, nieskończonego, niewzruszonego, wszechwiednego, wszechmocnego i Stwórcę powszechnego wszelkich rzeczy będących zewnątrz Niego, ta, mówię, ma w sobie niewątpliwie więcéj rzeczywistości przedmiotowéj, niż te, które mi przedstawiają substancyje skończone.“

Rozróżniwszy tak i uklassyfikowawszy idei według ich rzeczywistości przedmiotowéj, Kartezyjusz usiłuje położyć tę zasadę, że każda idea ma koniecznie przyczynę lub przedmiot, obejmujący tyle rzeczywistości formalnéj albo doskonałéj, ile idea zawiera rzeczywistości przedmiotowéj. Otóż, że idea Boga czyli istoty doskonałéj ma rzeczywistość przedmiotową, nieskończoną, wypływa ztąd, że przyczyna lub przedmiot téj idei ma rzeczywistość formalną, nieskończoną, co znaczy, że jest Bogiem samym.

„Jestto, mówi on, rzecz dowiedziona światłem naturalném, że powinno być przynajmniéj tyle rzeczywistości w przyczynie sprawiającéj skutek i zupełnéj, jak w samym jéj skutku, bo zkądże skutek może wyprowadzić swoją rzeczywistość, jeżeli nie z przyczyny swojéj a jakże ta przyczyna mogłaby mu go udzielić, gdyby go nie miała w sobie saméj? A ztąd wypływa nietylko, że nicość nie

może wydać żadnéj rzeczy, ale także iż to, co jest najdoskonalszém, to jest, co zawiera w sobie więcéj rzeczywistości, nie może pochodzić i zależéć od mniéj doskonałego. I ta prawda nie tylko, że jest jasną i oczywistą w skutkach, które mają tę rzeczywistość, zwaną przez filozofów obecną i formalną, ale także w ideach, w których rozpoznajemy tylko rzeczywistość, zwaną przedmiotową; np. kamień, który jeszcze nie istniał, nietylko że nie może teraz zacząć istnieć, jeżeli go nie poprzedza rzecz posiadająca w sobie formalnie czyli dostatecznie lub w najwyższy sposób wszystko to, co wchodzi w skład kamienia, to jest, co obejmuje w sobie też same rzeczy lub inne doskonalsze od tych, które są w kamieniu; ciepło znów nie może być sprawione w przedmiocie pozbawionym go poprzednio, chyba przez rzecz, która porządkiem, stopniem i rodzajem, równie jest doskonałą jak ciepło; tak samo i w innych rzeczach. Ale zważmy jeszcze: idea ciepła lub kamienia nie może być we mnie, jeżeli mi jéj nie nasunęła przyczyna, zawierająca w sobie przynajmniéj tyle rzeczywistości, ile jéj pojmuję w cieple lub kamieniu; bo jakkolwiek ta przyczyna nie udziela mojéj idei nic z rzeczywistości swojéj obecnéj lub formalnéj, nie trzeba dla tego wyobrażać sobie, żeby ta przyczyna miała być mniéj rzeczywistą; ale trzeba wiedzieć, że ponieważ każda idea jest dziełem rozumu, leży to w jéj naturze, iż nie wymaga od siebie żadnéj rzeczywistości formalnéj oprócz téj, jaką utrzymuje lub pożycza od myśli lub rozumu, będąc tylko ich trybem, to jest sposobem lub rodzajem myślenia. Owóż aby idea obejmowała taką rzeczywistość przedmiotową lub inną, musi to jéj przyjść od jakiéjś przyczyny, w któréj znajdu-

je się przynajmniej tyle rzeczywistości formalnéj, ile ta idea zawiera rzeczywistości przedmiotowéj; bo jeżeli przypuszczamy, że w téj idei jest rzecz jakaś nieistniejąca w téj przyczynie, musiałaby zatém wziąść ją z nicości. Ale choć niedoskonałym jest ten sposób istnienia, który sprawia, iż rzecz jest przedmiotowo lub przedstawialnie w umyśle przez swoję ideę, nie można jednak powiedzieć, żeby ten sposób i rodzaj istnienia był niczém a zatem, aby ta idea pochodziła od nicości."

Kartezyjusz przechodzi potém wszystkie swoje idee i znajduje, że z wyjątkiem idei Boga wszystkie inne mogą ostatecznie wypływać z jego własnéj duszy. „A zatém, mówi on, pozostaje tylko sama idea Boga, w któréj trzeba rozważyć, czy jest co nie wypływającego ze mnie. Przez imię Boga, rozumiem substancyją nieskończoną, wieczną, niewzruszoną, niepodległą, wszechwiedną, wszechmocną, przez którą i ja sam i wszystkie inne istoty (jeżeli to prawda, że te istnieją) stworzone były i wydane.

„Otóż te korzyści tak są wielkie i ważne, że im bardziéj zastanawiam się nad niemi, tym mniéj mogę w siebie wmówić, że idea, jaką mam o nich, wypływa ze mnie samego. A zatém trzeba koniecznie wnosić ze wszystkiego com wprzód powiedział, że Bóg istnieje; bo jakkolwiek idea substancyi jest we mnie, przez to samo że jestem substancyją, nie miałbym jednakże idei substancyi nieskończonéj, ja istota skończona, gdyby ta idea nie była mi dana przez jakąś substancyją prawdziwie nieskończoną."

Doszedłszy do tego wniosku, Kartezyjusz uprzedza zarzuty, jakie mu później czynili Hobbes i Gassendi i kładzie następnie zasadę, że idea nieskończoności jest ideą

pozytywną, ideą koniecznie prawdziwą, jasną i wyraźną, ideą wyrażającą doskonałość i nietylko wewnętrzną, słowem ideą odnoszącą się do istoty jedynéj a nie do wielu istot.

„I niepowinienem sobie wyobrażać, że niepojmuję nieskończoności przez prawdziwą ideę, ale tylko przez negacyję tego, co jest skończoném, tak samo jak rozumiem spoczynek i ciemność przez negacyję ruchu i światła; ponieważ przeciwnie widzę jasno, iż się spotyka więcéj rzeczywistości w substancyi nieskończonéj, niż w substancyi skończonéj a zatém, że mam w sobie niejako wprzód pojęcie nieskończoności niż skończoności, to jest Boga niż siebie samego. Bo jakżebym mógł wiedzieć, że wątpię i że pragnę, to jest, że mi brak czegoś i że nie jestem zupełnie doskonały, gdybym nie miał w sobie żadnéj idei istoty doskonalszéj odemnie, z którą porównywając się, poznałbym wady mojéj natury?

„I nie można powiedzieć, że ta idea Boga jest materjalnie fałszywa a przeto, że mogłem ją wziąść z nicości, to jest, że ją mam dla tego, iż mi czegoś brak, jak to mówiłem dopiero o ideach ciepła i zimna i o innych rzeczach podobnych: gdyż przeciwnie, ta idea jasna jest i wyraźna, zawiera ona w sobie więcéj rzeczywistości przedmiotowéj, niźli każda inna, żadna nie jest prawdziwsza od niéj sama w sobie, żadna nie ulega mniéj zarzutom fałszu i błędu.

„Ta idea, mówię, istoty w najwyższym stopniu doskonałéj i nieskończonéj jest zupełnie prawdziwą; bo jakkolwiek możnaby jeszcze myślić, że podobna istota nie istnieje, nie można jednak dowieść jakoby jéj idea nie przedstawiała mi nic rzeczywistego, jak to mówiłem dopiero o idei

zimna. Jest ona także bardzo jasna i wyraźna, ponieważ to wszystko, co mój rozum jasno i wyraźnie pojmuje rzeczywistego i prawdziwego i co tylko zawiera w sobie jaką doskonałość, to wszystko mieści się w téj idei. A to nie przestaje być prawdą, chociaż nie pojmuję nieskończoności i mimo, że spostrzegam w Bogu wiele rzeczy, których nie mogę zrozumiéć, ani nawet ogarnąć myślą, gdyż leży to w naturze nieskończoności, że ja skończony i ograniczony nie mogę jéj zrozumiéć. Dość na tém, abym to dobrze pojął i abym osądził, że wszelkie rzeczy (które pojmuję jasno i w których wiem, że jest jakaś doskonałość a może i wiele innych wcale mi niedostępnych) znajdują się w Bogu formalnie i w najwyższym stopniu, dosyć mi na tém, powtarzam, idea moja o nich była najprawdziwsza, najjaśniejsza i najwyraźniejsza ze wszystkich, jakie mam w umyśle.

„Ale może być, że jestem czémś więcéj, niż sobie wyobrażam i że wszelkie doskonałości, jakie przypisuję naturze boskiéj są we mnie możliwe, lubo się jeszcze nie objawiają i nie okazują w czynach. W rzeczy saméj doświadczam już, że moja wiedza powiększa się i doskonali pomału; a nie widzę nic, coby przeszkadzało, aby się powiększała coraz bardziéj aż do nieskończoności; nie widzę téż czemu, gdy ta wiedza wzrośnie i udoskonali się, nie mógłbym z jéj pomocą osiągnąć wszelkich innych doskonałości natury boskiéj; ani téż dla czegoby moc osiągnienia tych doskonałości, jeśli to prawda, że ta moc istnieje obecnie we mnie, nie była dostateczną, aby wydać ich idee. Wszelako przyjrzawszy się lepiéj poznaję, że to być nie może; bo naprzód, chociażby prawdą było, że moja wiedza zdobywa codziennie nowe stopnie doskonałości i gdyby było w mojéj naturze wiele rzeczy w stanie potęgi, które w czynie jeszcze nie istnieją; jednakże te przymioty nie należą i nie zbliżają się bynajmniéj do idei, jaką mam o bóstwie, w którém nie dostrzegamy nic w stanie możliwym, ale wszystko tam obecne i rzeczywiste. A nie jestże to niezbity i niewątpliwy dowód niedoskonałości mojéj wiedzy, w tém że wzrasta pomału i stopniowo? Co więcéj — lubo moja wiedza zwiększa się coraz bardziéj, jednakże pojmuję, że nie mogłaby raz stać się nieskończoną, ponieważ nie dojdzie nigdy do tak wysokiego stopnia doskonałości, aby nie była jeszcze zdolną do osiągnienia większego wzrostu. Ale Boga pojmuję obecnie nieskończonym w tak wysokim stopniu, że nic możnaby nie dodać do najwyższéj doskonałości, jaką posiada. A nakoniec rozumiem dobrze, iż istota przedmiotowa, nie może pochodzić od istoty istniejącéj tylko w potędze (in potentia), która, właściwie mówiąc, jest niczém, lecz jedynie od istoty rzeczywistéj i obecnie istniejącéj.

„Nie można mówić także, iż wiele przyczyn złożyło się na wydanie mnie i że od jednéj otrzymałem ideę jednéj z doskonałości, jakie przypisuję Bogu a inną znów ideę od innéj, tak że te wszystkie doskonałości znajdują się w prawdzie w świecie, ale nie spotykają się wszystkie połączone i zebrane razem w jednéj, która jest Bogiem; gdyż przeciwnie jedność, niezłożoność lub niepodzielność wszelkich rzeczy, które są w Bogu, jest jedną z zasad doskonałości, jaką w nim uznaję i niewątpliwie idea tego połączenia wszystkich doskonałości Boga nie mogła mi przyjść od żadnéj innéj przyczyny, jak od téj, która mi dała ideę wszel-

kich innych doskonałości; gdyż nie mogłaby ona dać mi zrozumienia w połączeniu i nierozdzielności, nie dawszy mi wpierw pojęcia, czém one są i ich wszystkich osobnéj natury (*).

Kartezyjusz uznaje nakoniec, że idea doskonałości przypuszcza koniecznie istnienie jedynéj istoty, która zawiera w sobie w sposób niezbity i łączy w niezłożoności i w prostocie swéj natury nieskończonéj, wszelkie doskonałości, o których mamy jakąkolwiek ideę i w ogóle wszelkie doskonałości możliwe.

Argument Świętego Anzelma, oparty na tém, że idea Istoty doskonałéj mieści w sobie jednocześnie jéj istnienie. Ten słynny argument, gdyby nawet nie miał logicznéj ścisłości, zasługiwałby jeszcze na baczną uwagę, dla tego że zajmował tyle wysokich intelligencyi. Wynaleziony przez ś. Anzelma, odrzucony został w średnich wiekach przez ś. Tomasza i Gersona; odnowiony w czasach nowożytnych przez Kartezyjusza, przyjęty przez Malebrancha, Bossueta, Fenelona, żywo zaczepiony przez Gassendego, broniony i ugruntowany przez Leibnitza, poddany wreszcie w XVII wieku pod nową i subtelną krytykę Kanta; argument ten ś. Anzelma dzieli jeszcze dziś filozofów.

Zanim objawimy zdanie nasze w tym względzie, rozważmy argument ś. Anzelma w rozmaitych kształtach, jakie przybierał w następstwie lat i w rozwinięciu, jakie mu nadali z kolei filozofowie.

(*) Kartezyjusz *Medytcayje*, med. V.

Swięty Anzelm w wielkiém dziele swojém pod tytułem *Monologium*, którego treścią jest poprostu teoryja racyonalna natury Bożéj, wykazał byt najwyższéj istoty za pomocą dowodów platońskich, które przyjął od ulubionego przewodnika swego ś. Augustyna (*). Jakkolwiek te dowody są bardzo proste, ś. Anzelm opowiada sam(**), że go nie zadowalają jeszcze i że postanowił szukać argumentu jednego i zupełnie prostego.

„Po długich rozmyślaniach zawsze daremnych, mówi on, pragnąłem już tylko uwolnić mój umysł od jednéj idei, która go żywo zajmowała, kiedy nagle dowód, o którym zwątpiłem, ukazał się sam rozumowi memu.

Oto jest ten dowód pod właściwą formą, jaką jéj nadał ś. Anzelm w dziele ułożoném umyślnie w sławném *Proslogium* (***). „Spraw zatem o mój Boże, Ty, który nadajesz wierze pojęcie siebie saméj, abym zrozumiał, że jesteś i czém jesteś tak samo, jak to znam przez wiarę... Otóż wierzę, iż jesteś istotą taką, że większéj pojąć niepodobna. Miałażby taka natura doskonała nie istnieć, dla tego że szaleniec powiedział w sercu swojém: Nie ma Boga. Ależ szaleniec sam słysząc te wyrazy: „Istota taka, ponad którą niepodobna pojąć większéj," szaleniec, mówię, rozumie to, co słyszy a to, co rozumie, jest w jego intelligencyi, wówczas nawet gdy nie pojmuje, iż rzecz, o któréj mówię mu, rzeczywiście istnieje. Albowiem co innego mieć

(*) Sancti Anselmi *De divinitatis essentia Monologium*, roz. I, II, III, IV, (Opp. omn. Ed. Dom Gerberon, pars. I). Patrz tłom. fran. tego dzieła przez Bonchitté.

(**) *Proslogium*, sen Fides quaerens intellectum Patrz we wstępie.

(***) *Proslogium*. roz. II, III, i IV.

w umyśle ideę istoty a co innego znów pojmować, że ta istota ma istnienie. Tak samo, kiedy malarz rozmyśla nad dziełem, które zamierza utworzyć, ma w umyśle ideę tego dzieła, lubo nie myśli, że to dzieło jest utworzone rzeczywiście. Ale kiedy obraz jest wykończony, wtedy malarz pojmuje zarazem jego ideę i myśli, że jest utworzony w rzeczy saméj. Szaleniec zatém przekonany jest, że ma przynajmniéj w umyśle tę istotę tak wielką, że większéj pojąć nie podobna, ponieważ rozumie te słowa, gdy je wymawiają i że to, co rozumie, jest w umyśle jego. Otóż niepodobna, aby istota tak wielka, że większéj pojąć nie można, istniéć miała, tylko w umyśle. Albowiem gdyby istniała tylko w umyśle, możnaby myśléć o téjże saméj istocie, jako o istniejącéj zarazem w umyśle i w rzeczywistości, co więcéj znaczy, jak gdyby istniała tylko w umyśle. Jeżeli więc istota tak wielka, że większéj pojąć niepodobna, istnieje tylko w umyśle, przychodzimy do tego wniosku, że istota taka, ponad którą większéj pojąć niepodobna, jest zarazem istotą, ponad którą można pojąć większą, co byłoby rzeczą niepodobną. Uznajemy więc, że istota taka, po nad którą wyższéj pojąć niepodobna, istnieje rzeczywiście."

Swięty Anzelm przedstawia jeszcze ten dowód pod inną formą: „Niepodobna, mówi, pomyśléć, że Bóg nie istnieje; albowiem Bóg jest podług definicyi istotą taką, że niepodobna pojąć większéj. Otóż mogę pojmować istotę taką, o jakiéj niepodobna pomyśléć, aby nie istniała; a ta istota jest oczywiście wyższą od téj, któréj mogę pojąć nieistnienie. Gdyby więc przypuszczono, że można myśléć, że Bóg nie istnieje, byłaby istota większa od Boga, to jest

istota większa niźli istota taka, po nad którą niepodobna pojąć większéj; co byłoby niedorzecznością" (*).

Oto jest w właściwéj formie i w pierwotnéj prostocie ów argument tak zaprzeczany, którego ś. Anzelm nie przejął od ś. Augustyna, jakkolwiek tak mniemano (**); ale który wydobył sam z siebie a za który historyja winna mu przyznać cześć i pozostawić odpowiedzialność. Skoro się tylko pojawiło *Proslogium*, powstał głos zbijający to dzieło, głos zakonnika z Marmoutiers, nazwiskiem Gaunilon, który napisał przeciwko *Proslogium* małe dziełko bardzo dowcipne, pod tytułem *Liber pro insipiente* (***). Swięty Anzelm nie raczył odpowiedziéć na ten zarzut (†); byłto ciekawy początek owych rozpraw, która w sześć wieków potém toczyły się tak silnie i głośno między Kartezyjuszem a jego przeciwnikami. Pomińmy ten długi przeciąg czasu i zobaczmy nową formę argumentu świętego Anzelma, przerobioną w ręku ojca filozofii nowoczesnéj, który jakkolwiek myślał w dobréj wierze, iż go sam odkrył, winien może jego pierwszy zaród naukom ojców Jezuitów w la Flèche (††).

„Owóz więc, mówi on, jeśli z tego tylko, że mogę wy-

(*) *Proslogium*, roz. III.

(**) Tennemann pomieszał argument *De libero arbitrio*, (ks. II, roz. V, XV).

(***) Liber pro insipiente adversus Ś. Anselmi in Proslogio ratiocinationem. Patrz Ś. Ans. Opp. omn. Ed. Gerberon.

(†) Ś. Anselmi *Liber apologeticus*, contra Gaunilonem respondentem pro insipiente.

(††) Ten wniosek jest Leibnitza. Patrz *Nouveaux Essais*, ks. IV, rozd. X, § 7.

dobyć z myśli mojéj ideę jakiéj rzeczy, wypływa, iż wszystko cokolwiek pojmuję jasno i wyraźnie, jako należące do téj rzeczy, należy do niéj w istocie; czyż nie mogę ztąd wyprowadzić argumentu i oczywistego dowodu za istnieniem Boga? Nie ma wątpienia, że równie znajduję w sobie jego ideę, to jest ideę istoty w najwyższym stopniu doskonałéj, jak ideę jakiéjkolwiek figury i liczby; równie jasno i wyraźnie znam, że obecna i wiekuista istność należy do jego natury, jak znam, że wszystko, co mogę dowiéść o jakiéjkolwiek figurze lub liczbie, należy prawdziwie do natury téj figury lub téj liczby; a ztąd gdyby nawet wszystko, com uznał w poprzednich medytacyjach, nie było prawdziwém, istnienie Boga powinno być w moim umyśle przynajmniéj tak niewątpliwe, jak niemi dotąd były wszystkie prawdy matematyczne, które się tyczą jedynie liczb i figur, lubo to nie wydaje się zrazu tak zupełnie jasném i zdaje się miéć pozór sofizmatu. Albowiem przyzwyczaiwszy się we wszystkich innych rzeczach odróżniać istnienie od istoty, przypuszczam łatwo, że istnienie może być odłączone od istoty Boga i że tym sposobem można pojąć Boga jako nieistniejącego. Jednakże gdy myślę o tém z głębszą rozwagą, widzę oczywiście, że istnienie nie może być tak samo odłączone od istoty Boga, jak od istoty czyli natury trójkąta prosto kreślnego, summa trzech jego kątów równających się dwóm kątom prostym, lub od idei góry idea doliny; także nie z mniejszym wstrętem przyszłoby pojmować Boga czyli istotę najdoskonalszą, któréjby brakowało bytu, to jest, któréjby brakowało jakiéjkolwiek doskonałości, jak pojmować górę bez doliny.

„Ale jakkolwiek nie mogę rzeczywiście pojmować Boga bez bytu, równie jak góry bez doliny, jak z tego jedynie, że nie pojmuję góry bez doliny, nie wynika, żeby nie miało być żadnéj góry na świecie, tak podobnież jakkolwiek pojmuję Boga, jako istniejącego, nie wynika ztąd jeszcze, jak się zdaje, iż Bóg istnieje, bo moja myśl nie narzuca żadnéj konieczności rzeczom; a ponieważ odemnie tylko zależy wybrazić sobie konia skrzydlatego, chociaż żaden z nich nie ma skrzydeł, tak samo mógłbym może wyobrazić sobie istnienie Boga, chociażby nawet Bóg nie istniał. Ale tak nie jest i tu znajduje się sofizmat ukryty pod pozorem tego zarzutu; gdyż ztąd, że nie pojmuję góry bez doliny, nie wypływa, żeby nie miało być na świecie żadnéj doliny, ani góry, ale tylko że góra i dolina, czy są, czy ich nie ma, muszą być nieodłączne od siebie, gdy tymczasem ztąd, że nie mogę pojąć inaczéj Boga jak istniejącego, wypływa wyraźnie, że byt jest nieodłączny od niego; nie żeby myśl moja zmuszała, aby tak było, ani też narzucała jaką konieczność rzeczom, ale przeciwnie konieczność, która tu tkwi w rzeczy saméj, to jest konieczność istnienia Boga, powoduje mnie do powzięcia tego przekonania. Nie zależy bowiem odemnie, abym mógł pojąć Boga bez exystencyi, to jest istotę najdoskonalszą bez jednego z elementów najwyższéj doskonałości, kiedy wolno mi przeciwnie wyobrazić sobie konia ze skrzydłami lub bez nich" (*).

(*) Kartezyjusz: *Medytacyje*, med. V.

W skutek nalegania przyjaciół, Kartezyjusz nadał temu wywodowi formę syllogistyczną (*).

„Powiedzieć, że jakiś przymiot zawarty jest w naturze albo w idei rzeczy, jest to samo co powiedzieć, że ten przymiot jest prawdziwym w téj rzeczy i że mamy pewność, iż się w niéj zawiera.

„Owóż istotnie istnienie konieczne jest zawarte w naturze i idei Boga.

„Słusznie jest zatem powiedzieć, że istnienie konieczne jest w Bogu czyli że Bóg istnieje."

Cała szkoła Kartezyjańska przyznała szłuszność tego argumentu, któremu zaprzeczyli dopiero stanowczo w XVIII wieku Gassendi (**) i ojciec Daniel (***). Leibnitz wierny tu swemu ogólnemu charakterowi Kartezjańskiego reformatora, czyniąc niejakie zarzuty argumentowi *Medytacyi*, zachował grunt jego i usiłował nawet kilkakrotnie wydoskonalić go jeszcze.

„Udowodnienie, mówi on, jakie Kartezyjusz przyjął od Anzelma, arcybiskupa z Cantorbéry, jest wprawdzie bardzo piękne i szczęśliwe, ale pozostaje w niém jeszcze próżnia do zapełnienia. Ten słynny arcybiskup, jeden z najzdolniejszych ludzi swego czasu, winszuje sobie nie bez przyczyny, że znalazł sposób dowiedzenia istnienia Boga *a priori* przez samą jego ideę, nie odwołując się do jego skutków. I oto jest forma jego argumentu: Bóg jest

(*) *Odpowiedzi na drugie zarzuty.*

(**) Patrz zarzut piąty, następujący po *Medytacyjach.*

(***) Patrz dowcipny jego szkic *Podróż po świecie Kartezjusza.*

największym czyli, jak mówi Kartezjusz, najdoskonalszym z istot a raczéj jestto istota najwyższéj doskonałości i wielkości, która ogarnia w sobie wszystkie ich stopnie. Taką jest idea Boga. Zobaczmy teraz, jak istnienie wypływa z tego pojęcia. Więcéj jest istnieć, niźli nie istnieć czyli, że istnienie dodaje stopień jeden do wielkości i doskonałości; albo jak dowodzi Kartezyjusz, istnienie jest samo z siebie doskonałością. A zatém ten stopień wielkości i doskonałości czyli ta doskonałość polegająca na istnieniu, jest w téj istocie najwyższéj, największéj, najdoskonalszéj; inaczéj bowiem brakłoby jéj pewnego stopnia, nie byłoby zgody z jéj określeniem. A zatém ta istota najwyższa istnieje. Scholastycy, nie wyłączając nawet ich doktora anielskiego, pogardzili tym argumentem i uznali go jako paralogizm, w czém wielce pobłądzili a Kartezyjusz, który się uczył dość długo filozofii scholastycznéj w kolegium Jezuitów w la Flèche, słusznie ten błąd sprostował. Nie jestto paralogizm, ale dowód niedoskonały, który każe domyślać się czegoś jeszcze, aby mu nadać oczywistość matematyczną; to jest, aby przypuścić stanowczo, że ta idea istoty największéj i najdoskonalszéj jest możliwą i nie mieści w sobie sprzeczności. Już i to coś znaczy, że tą uwagą dowodzimy, iż przypuszczając możliwość istnienia Boga, on tém samém istnieje, co jest przywilejem samego bóstwa. Mamy prawo przypuszczać możliwość wszelkiéj istoty a nadewszystko boskiéj, dopóki ktoś nie dowiedzie inaczéj" (*).

Leibnitz dodaje poniżéj: „Co dowodzi Kartezyjusz, że

(*) *Nouveaux Essais*, ks. IV, roz. IX, § 7.

mówiąc o Bogu, wiemy, co mówimy i że tém samém mamy jego ideę, zwodniczą jest skazówką, albowiem mówiąc np. o ruchu wiecznotrwałym mechanicznym, wiemy, co mówimy a jednak ten ruch jest rzeczą niepodobną a zatem możnaby tylko mieć jego ideę pozornie" (*).

A więc według Leibnitza jest rzeczą słuszną wywodzić byt istoty doskonałéj z jéj idei albo treści; czyli inaczéj mówiąc możliwość istoty doskonałéj, mieści w sobie ściśle jéj rzeczywistość; ale co jest niesłusznem to przypuszczenie istoty doskonałéj bez jéj udowodnienia, to wychodzenie z idei Boga nie rozebrawszy poprzednio téj idei i nie wykazawszy przez analizę, że nie zawiera w sobie żadnéj sprzeczności.

Leibnitz zamierzał kilkakrotnie zapełnić tę próżnię; pozostał sam tylko szkic téj prawdy w następującym ustępie (**):

(*) Co do rozwinięcia téj myśli patrz: *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, w Dutens II; 16 i 17.

(**) „Judicare etiam licet, quod substantia ista suprema, quae est unica, universalis et necessaria, cum nihil extra se habeat quod ab ea non dependeat et simplex rerum possibilium series existat, limitum capax esse nequit et omnem realitatem possibilem continere debet.

„Unde sequitur Deum esse absolute perfectum, cum perfectio non sit nisi magnitudo realitatis positivae precise sumpta, depositis rerum limitationibus.

„Ita Deus solus (seu ens necessarium) hoc privilegio gaudet, quod necessario existat, si possibilis est. Et quemadmodum nihil possibilitatem ejus impedit, quod limitum expers, nec ullam negationem consequenter nec contradictionem involvit, hoc unicum sufficit ad cognoscendum existentiam Dei a priori.

„Można sądzić także, iż ta istota najwyższa i konieczna, niemająca nic oprócz siebie, coby było względem niéj niepodległém i będąca prostém następstwem istoty możliwéj, musi być nieograniczoną i zawierać tyle niezależności, ile podobna przypuścić.

„Ztąd wypływa, że Bóg jest bezwzględnie doskonałym, gdyż doskonałość nie jest czém innem jak wielkością rzeczywistości pozytywnéj, wziętéj dosłownie jako rzeczywistą z usunięciem na stronę granic w rzeczach, które je mają. Tam zaś gdzie nie ma wcale granic, to jest w Bogu, doskonałość jest bezwzględnie nieskończoną.

„Zatém Bóg sam tylko (czyli Istota konieczna) ma ten przywiléj, że musi istnieć, jeżeli jest możliwym. A ponieważ nic nie może przeszkodzić możliwości tego, co nie ma żadnych granic, żadnéj negacyi i ztąd żadnéj sprzeczności, to samo wystarcza, aby uznać istnienie Boga *a priori*.

„Tak więc doskonałość będąc rzeczą bezwzględnie pozytywną, wyłącza sama z siebie wszelkie ograniczenie a zatém wszelką sprzeczność. Nie mogłaby téż istnieć w pojęciu istoty zupełnie doskonałéj żadna sprzeczność; a lubo nie zdołamy nigdy jéj wyczerpać, wiemy z pewnością, że ta idea, obejmując tylko same żywioły pozytywne, nie może obejmować sprzecznych żywiołów."

Oto jest argument ś. Anzelma i Kartezyjusza, doprowadzony do zupełnéj doskonałości. Z jednéj strony widzimy, że istota doskonała jest możliwą, z drugiéj strony jéj możliwość świadczy o jéj rzeczywistości; dowodzenie jest tu zupełne.

Jednakże Leibnitz usiłował nadać mu wyższy stopień prostoty, wychodząc już nie z idei istoty doskonałéj, któ-

raby mogła przedstawiać trudność niektórym umysłom z powodu swéj głębokości i zawiłości, ale z idei istoty koniecznéj, która będąc bezwzględnie jedną i niezłożoną, nie wymaga żadnéj poprzedniéj analizy i przedstawia istotę prostą, jak ona sama, któréj możliwość nie potrzebuje być wykazaną. Ostatnim wynikiem całéj téj pracy przerobienia i przeistoczenia jest ten sławny syllogizm:

„Ens ex cujus essentia sequitur existentia, si est possibile, id est, si habet essentiam, existit (Est axioma identiam demonstratione non indigens).

„Atqui Deus est ens ex cujus essentia sequitur existentia (Est difinitio).

„Ergo, Deus, si est possibilis, existit (per ipsius conceptus necessitatem)."

Ze wszystkich filozofów, którzy zaczepiali argument ś. Anzelma, Kant stawił bez zaprzeczenia najważniejsze i najsubtelniejsze zarzuty. Wiadomo jednak, że autor *Krytyki czystego rozumu* przez zasadę swego systematu, zbyt wyłącznie subiektywną, nie uznaje prawnym żadnego z dowodów spekulatywnych istnienia Boga a mianowicie tego, który zowią *ontologicznym* a o którym właśnie mówimy. Cytujemy tu jego refutacyją, jedynie ze względu jéj historycznéj i logicznéj wartości, nie uznając wcale jéj znaczenia co do treści.

„Według filozofa niemieckiego, ci którzy utrzymują, że istnienie konieczne Boga wypływa z jego idei, mieszają konieczność logiczną czyli tę, która łączy przymiot z przedmiotem wraz z koniecznością rzeczywistą rzeczy. „Gdy mówię: trójkąt jest figurą o trzech kątach, wskazuję związek konieczny i taki, że gdy przedmiot raz będzie dany,

przymiot połączy się z nim nieuchronnie. Ale jeżeli byłoby sprzecznie przypuścić trójkąt, usuwając myślą trzy kąty, nie byłoby sprzecznem usunąć trójkąt a z nim razem i kąty. Tak samo jeżeli sprzecznością jest zaprzeczyć wszechpotęgi, kiedy mówimy o Bogu, niemniéj nie jest sprzecznością zaprzeczyć zarazem Boga i wszechpotęgi, gdyż tu znikłby przymiot wraz z przedmiotem i nie byłaby możliwą sprzeczność. Czyżby kto powiedział, że jest jaki przedmiot, który nie może być usunięty a więc zostać powinien? Toby znaczyło, że jest przedmiot bezwzględnie konieczny."

Kant usiłuje wykazać, że nie może być sprzeczności w negacyi istnienia Boga: Kiedy mówimy, że ta a ta rzecz, którą uważamy jako możliwą, istnieje, jakiż rodzaj zdania tworzymy? Jestże to zdanie analityczne, czy syntetyczne? Jeżeli to jest zdanie analityczne, zatwierdzając istnienie rzeczy, nic dodajemy nic do idei, jaką mamy o niéj a zatem zatwierdzamy jedynie to istnienie dla tego, że już leży w idei, jaką mamy o rzeczy saméj, co jest tylko powtórzeniem i nie dowodzi bynajmniéj, że rzecz pomieniona istnieje, jeżeli nawet nie jest podana jako już istniejąca. Czy powiemy przeciwnie, że zdanie stwierdzające istnienie pewnéj rzeczy jest syntetyczne? Ależ wtedy nie ma żadnéj sprzeczności w usunięciu predykatu czyli opowiednika istnienia, albowiem zdania analityczne są jedyne według Kanta, w których byłoby sprzecznością zaprzeczać opowiednik, skoro już raz podmiot przypuścimy i właśnie po tém je poznajemy. A więc sprzecznością jest przypuścić trójkąt, jeżeli usuniemy z niego myślą trzy kąty; sprzecznie przypuścić Boga, jeżeli zaprzeczymy jego

wszechpotęgę, bo te propozycyje: trójkąt jest figurą o trzech kątach, Bóg jest wszechpotężnym, są propozycyjami analitycznemi. Ale jeżeli zdanie, które zatwierdza istnienie jest zdaniem syntetycznėm, jakżeby mogło być sprzecznością przypuszczać nieistnienie? Sprzeczność byłaby tylko możliwą, gdyby zdanie było analityczne a ono może być tylko analityczne pod warunkiem, że niczego nie dowiedzie.

Nakonicc, czyż dla tego istota pojmowana jest jako doskonała, iż możemy wnosić, że istnieje, jeżeli istnienie samo nie jest przymiotem, opowiednikiem określającym ideę przedmiotu? Otóż istnienie nie może być uważane jako przymiot, którego idea łącząc się z tą, jaką mamy o rzeczy danėj, rozwija ją, uzupełnia, określa. Gdy mówię: Bóg jest wszechmocny, przymiot wszechmocności określa ideę Boga; ale choćbym pojmował Boga jako poprostu możliwego lub też rzeczywistego, idea byłaby niemniej taż sama w obu wypadkach; słusznie więc powiedzieć iż rzeczywistość ta nie zawiera nic więcėj nad możliwość. Gdyby inaczėj było, idea, jaką mamy o rzeczy jakiėj, nie byłaby zupełną, dopókibyśmy nie uważali jėj za możliwą. Wypływa ztąd, że jeżeli pojmuję istotę jako zupełnie doskonałą, jakkolwiek obracam ideę tėj istoty, aby z niej wydobyć jėj istnienie, muszę zawsze jeszcze dowieść, czyli istnieje rzeczywiście a z samego pojęcia przedmiotu pojętego jako możliwy, nie możemy wyciągnąć pojęcia jego rzeczywistości. Musimy zatem wyjść z naszego pojęcia przedmiotu, aby przyznać istnienie temu przedmiotowi. Ten wniosek, jeżeli jest sprawiedliwy, obala argument

ontologiczny, ponieważ ten argument usiłuje właśnie wywieść z idei istoty doskonałėj, uważanėj za możliwą, jėj rzeczywistość. „A zatem, mówi Kant, wiele brakuje, aby Leibnitz dokonał tego, co zamierzył i aby doszedł do poznania *a priori* możliwości istoty idealnėj tak wysokiėj.

Wniosek z argumentu świętego Anzelma. Uznaliśmy ważność logiczną zaprzeczenia Kanta argumentowi ś. Anzelmą; uważa on, jak widzimy, w nim pomieszanie konieczności logicznėj i abstrakcyjnėj, (stworzone, że tak powiem, przez analizę pojęć) z koniecznością rzeczywistą i obecną rzeczy. Wszelako *grunt* tego dowodu stał się nabytkiem teodycei; i nikt wartości jego nie zniszczy, chcę mówić, że w samėj rzeczy idea Boga nie odłącza się nigdy w przeświadczeniu wewnętrznėm od wiary w jego istnienie rzeczywiste. Przeczyć Boga jestto nie myśleć o Nim. Ateizm jest tylko na ustach niekiedy, lecz nie może być w umyśle, ani w sercu. Skoro tylko, jak mówił ś. Anzelm, Bóg jest dla nas *in intellectu*, jest także dla nas *in re;* lub według wyrażenia Kartezyjusza istnienie obecne zamknięte jest w idei Boga; albo nakonicc wyrażając się słowy Leibnitza, Bóg jest istotą, której możliwość i rzeczywistość nie różnią się od siebie. *Oto jest podstawa trwała i niewzruszona tych wszystkich argumentacyi*, których sama tylko forma upada pod argumentacyją Kanta. Można było wydrzeć syllogizm logice średnich wieków, *niepodobna odebrać dowodu samemu rozumowi i całėj ludzkości.* Ostatni z ludzi, powiedział wielki pisarz, który zdołał znów zbić zwycięzko refutacyją Kanta, co miała przesadzonego,

ostatni z ludzi w uczuciu nędzy nieodłącznéj z jego ograniczoną natury, pojmuje ogólnie i niewyraźnie istotę doskonałą a pojmując ją, czuje ulgę i podniesienie, doświadcza potrzeby i chęci, odszukania i posiadania, więcéj jeszcze choćby na krótką chwilę i pojenia się mocą i słodyczą tego rozmyślania, czy pojęcia, czy poczucia; albowiem cóż znaczą słowa dla duszy, ktora słów nie potrzebuje. Biedna kobieta, któréj Fenelon zazdrościł modlitwy, nie wymawiała słów uczonych; płakała w milczeniu, pogrążona w pojęciu istoty doskonałéj i nieskończonéj, tego świadka niewidzialnego i tajemnego pocieszyciela jéj niedoli. My wszyscy podobni do téj kobiety. Pojmować istotę doskonałą w naszéj niedoskonałości już jest udoskonaleniem, przeczuciem szczytném, błyskawicą wśród nocy naszéj, żywém źródłem w naszéj pustyni, błękitem nieba w więzieniu życia naszego. Wszystkie te silne wyrażenia malują scenę wewnętrzną, odbywającą się we wszystkich duszach, tak Platona i Leibnitza, jak w duszy ostatniego z ludzi, który podnosi jednego, upokarza drugiego i łączy ich w uczuciu wspólnéj natury i téj saméj wielkości. *Człowiek* tkwi zawsze w filozofii; on daje mu zarazem popęd i powstrzymuje go i przywołuje bezustannie do uczucia rzeczywistości. *Do psychologii też należy oświecić i wzbogacić logikę.* Tamta przekazuje téj żywioły rzeczywiste i żywe, które logika następnie kombinuje, rozwija i systematezuje prawnie, jeżeli się nie odłącza od psychologii. Niech się tylko od niéj oddzieli, niech postawi swoje ogólne formuły, swoje zasady abstrakcyjne, swoje choćby najporządniejsze rozumowania, aby zbudować rzeczywistość? Upadnie bez wątpienia, chybi celu, chcąc go przekroczyć i otworzy drogę dla sceptycyzmu (*).

Dowody a posteriori istnienia Boga. Wytłomaczyliśmy już, że, mówiąc ściśle, istnienie Boga nie może być dowiedzioném *a posteriori*, to jest, opierając się wyłącznie na dowodach doświadczenia. Ale jeżeli doświadczenie samo przez się nie może doprowadzić do Boga, jeżeli rozum sam jedynie posiada ten szlachetny przywilej, niemniéj jest prawdą, że widok natury służy do podniesienia dusz naszych ku boskiemu jéj Stwórcy i że cudowny ład przyświecający we wszechświecie, jest dla nas potężném potwierdzeniem bytu istoty doskonałéj, którą nam rozum samodzielnie objawił.

Ta uwaga dotycze szczególniéj tych dowodów *a posteriori*, które zowią argumentem przyczyn ostatecznych. Co do dowodów znanych, które się opierają na jednozgodném uznaniu ludów, powiemy tylko, że jakkolwiek nie byłoby zgodném ze ścisłą metodą opierać uznanie istnienia Boga na saméj powadze zdrowego rozumu, byłoby to jednak ubliżeniem prawom rozumnéj filozofii, pozbawiać się dobrowolnie potężnéj pomocy, jaką daje doktrynie filozoficznéj, poparcie rodzaju ludzkiego. Przyjmujemy więc jako zupełnie prawne i słuszne pod właściwém zastrzeżeniem dwa wielkie dowody *a posteriori*, któreśmy powyżéj wskazali.

Mówić będziemy głównie o pierwszéj, to jest o téj, któ-

(*) Cousin'a *Prelekcyje o Kancie.* str. 250. Znakomite te Prelekcyje zasługują na poznanie. P. T.

rą wyprowadzamy z porządku natury. Fenelon poświęcił całą pierwszą część swego traktatu o istnieniu Boga, rozwinięciu tego dowodu w stylu czarownym i z cudownem bogactwem; ale Kantowi należy głównie zaszczyt, że zanalizował jego zasady z najwyższą ścisłością i że określił prawdziwe ich znaczenie.

Oto jest według niego zasada téj demonstracyi, 1° w świecie znajdują się wszędzie widoczne znaki porządku, wykonanego z najwyższą mądrością; w obmyślonym zamiarze i z cudowną rozmaitością środków; 2° ten porządek celów jest zupełnie obcy rzeczom i nie należy do nich istotnie; 3° istnieje więc jedna albo więcéj przyczyn mądrych a tą przyczyną nie jest natura, działająca ślepo, ale intelligencyja działająca z mądrością; 4° jedność téj przyczyny wypływa niewątpliwie z jedności związków wzajemnych wszelkich części świata.

„Ten argument, mówi Kant, powinien być zawsze przytaczany z uszanowaniem. Jestto najdawniejszy, najjaśniejszy, najbardziéj przystający do rozumu większéj części ludzi. Ożywia on naukę przyrody a zarazem czerpie w niéj zawsze nowe siły. Prowadzi do celów, jakichby obserwacyja sama przéz się nigdy nie odkryła i rozszerza nasze wiadomości. Byłoby to więc nietylko odebraniem nam pociechy ale daremném poszukaniem chcieć osłabić powagę tego dowodu. Rozum ciągle podnoszony przez argumenta tak potężne i tak wzrastające bezustanku, nie może do tego stopnia ulegać niepewności subtelnéj i abstrakcyjnéj spekulacyi, aby się nie otrząsnął z wszelkich zwątpień sofistycznych, jakby ze snu na widok cudów na-

tury i wspaniałéj budowy świata i aby nie usiłował dojść przez wszystkie szczeble wielkości aż do wielkości najwyższéj" (*).

Oddawszy ten szczery hołd dowodowi przyczyn ostatecznych, Kant wykazuje z doskonałą ścisłością, że ten dowód powinien być podtrzymany i uzupełniony dowodami *a priori*.

W rzeczy saméj harmonija fenomenów natury dowodzi tylko istnienia architekta świata. Można, mówiąc o harmonii w wszechświecie, dojść do Architekta najwyższego, jak to czynili starożytni a zarazem zaprzeczyć, aby był jego stwórcą. W drugim razie, jeżeli nie wyjdziemy z argumentu przyczyn ostatecznych, ta wielkość pracownika, którą pojmujemy, zastosowaną do jego dzieł, nie jest dobrze określoną a doświadczenie, to jest nasza znajomość świata, jakkolwiek rozległa, nie da nam nigdy idei wszechpotęgi, doskonałéj mądrości, jedności bezwzględnéj, najwyższego twórcy. Jeżeli więc z tego argumentu wnioskujemy o istnieniu koniecznem stwórcy jedynego i doskonałego, to dla tego, że łączymy tu inne argumenta, innéj natury i wyższéj siły (**).

Streszczenie ogólne dowodów istnienia Boga. Jeżeli umieliśmy uprzytomnić dobrze ciąg i harmoniją tych dowodów, widoczném jest, że ich rozmaitość rzeczywista, stanowiąca ich bogactwo, nie wyłącza ich głębokiéj jedności.

Te wszystkie dowody oparte są na rozumie; a rozum jest z istoty swojéj perceptowaniem czyli uchwycaniem

(*) Kant *Krytyka rozumu czystego, dyalektyka transcendentalna.*

(**) Patrz Cousin'a *Lekcyje o Kancie.*

bezwzględności i doskonałości. Ile jest w intelligencyi ludzkiéj rozmaitych sposobów perceptowania bezwzględności, tyle jest różnych dowodów istnienia Boga. Przebiedz te dowody, znaczy to analizować ideę Boga w jéj pierwszych żywiołach; gdy wyczerpiemy tę analizę, udowodnienie wtedy będzie zupełne. Wypływa ztąd następstwo najwyższéj wagi, że jeżeli udowodnienie Boga jest w gruncie jedno wśród całéj rozmaitości kształtów swoich, jak rozum jest jeden w rozmaitości swych żywiołów, rezultat, do którego dochodzimy, będzie także jeden. Nie ma tu wielu bogów, z których jeden byłby istotą wiekuistą i nieskończoną, drugi przyczyną, trzeci substancyją; jestto ten sam i jedyny Bóg, wiekuisty, niezmierzony, przyczyna wszechpotężna, substancyja nieskończona, rozum powszechny, słowem istota doskonała, w któréj łączą się wszelkie doskonałości możliwe, architekt świata, najwyższa uciecha człowieka.

Oparliśmy więc jednocześnie na zasadzie rozumu te dwa dogmata ściśle połączone: istnieje Bóg a istnieje jeden tylko Bóg.

II.

O przymiotach Boga.

§ 1. Metoda do oznaczenia natury Boga.

Wiemy, że istnieje Bóg; jakże przyjdziemy do poznania Jego natury, do oznaczenia Jego przymiotów? Zaprawdę nie ma zagadnienia mogącego bardziéj zastraszyć naszą słabość, upokorzyć naszą pychę, nad zagadnienie o naturze Boga. Jak śmieć zastosować do tak wielkiego przedmiotu kruche narzędzie naszéj analizy! Jak zmierzyć tego, który jest samą nieskończonością? Jak pochwycić istotę, która się wymyka treścią swoją z pod wszelkiego ujęcia rozumu niedoskonałego i zrozumiałą być może tylko sama przez siebie! jak mówić dokładnie o zasadzie niewypowiedzianéj, przed którą wszelkie słowo milknie wśród zachwytu intelligencyi!

A jednak trzeba tu strzedz się zbytniéj obawy, któraby nie mniéj była niebezpieczną i przeciwną prawdziwéj mądrości, jak zbytek zaufania i pychy. Tak zapewne, natura Boga przewyższa nas nieskończenie a sama tylko nieskończoność może pojąć nieskończoność; ale to samo nasze uznanie, świadczące o niedoskonałości naszego rozumu, świadczy także o jego potędze. Bo jakżebyśmy widzieli tak jasno, że natura Boga jest całkiem dla nas niepojętą, gdyby nam nie było dano pojąć ją? Powiedzmy téż bez próżnéj subtelności, że jest przynajmniéj coś w treści i istocie boskiéj, co rozumiemy doskonale a tém jest sama jego niepojętość; i umiejmy ocenić wartość téj niedokładnéj i szczytnéj wiadomości, która podtrzymuje i ogranicza zarazem śmiałość rozumu naszego.

Wiedzieć, że istnieje Bóg, jest to już przenikać w głąb Jego natury, Bóg, do którego nas doprowadził rozum, nie jest pewnym rodzajem zagadnienia algebrycznego natury nieokreślonéj. Nie jestto Bóg abstrakcyjny ślepéj logiki; to Bóg sumienia, Przyczyna przyczyn, Rozum powszechny, Istota doskonała, jestto Stwórca i Opatrzność świata.

Aby rozwiązać problemat natury i przymiotów Boga, powinniśmy przedewszystkiem rozwinąć tę ideę, już posiadaną przez nas. Brakuje nam tylko metody, którąby nam posłużyła do zanalizowania idei Boga w sposób ścisły i naukowy.

Tą metodą jest następująca: Bóg jest istotą doskonałą. W jakiéj mierze i jak rozum ludzki może pochwycić doskonałość? Widocznie jeżeli odłożymy na stronę doświadczenie, jeżeli myślą staniemy poza obrębem świata i natury ludzkiéj, znajdziemy wtedy przed sobą tylko próżnię a ten kto sobie wyobraża, iż spostrzega jeszcze jakiś przedmiot, ulega złudzeniu własnéj wyobraźni. A więc to za pomocą rzeczywistości niedoskonałych tego świata, rozum odkrywa nieskończoność i doskonałość. Ilekroć doświadczenie ukazuje mu byt wpośród ruchów, fenomenów i stosunków, które go otaczają, zajmuje się nim a rozpowijając go z osłon, oczyszczając, że tak powiem, z wszelkich nieczystych połączeń, pojmuje go w całéj pełni i nieskończoności. Ta jest jedyna droga otworzona człowiekowi do osiągnięcia doskonałości; tu jest więc jedyna metoda, która może posłużyć do wydobycia na jaw téj doskonałości wraz ze wszystkiemi składającemi ją żywiołami.

Doskonałość objawia się w niedoskonałości a Bóg w świecie oto nasza pierwsza zasada; ale czy nie ma istoty uprzewilejowanéj, w któréj Bóg objawia się w sposób zarazem jaśniejszy, zupełniejszy i dotykalniejszy? Tą istotą jest człowiek, w którym wszelkie rysy doskonałości rozrzucone i jakby rozproszone w ogromie tego wielkiego świata, łączą się i odbijają. Czémże jest dla nas w gruncie ten obraz, tak rozmaity a tak wspaniały świata widzialnego? Harmonijnym objawem sił niewidzialnych, w których zawiera się rzeczywistość przedmiotowa stworzenia. Czémże więc są te siły ukryte, które pojmujemy poza obrębem fenomenów? Niczém inném bez wątpienia, jak tylko ową siłą, jaką my sami jesteśmy a która nam służy do pojmowania wszelkich innych. Co mówię? aby sobie przedstawić siły natury, nietylko że nie potrzeba nic dodać do idei, jaką tworzymy sobie o naszej własnéj sile, ale przeciwnie potrzeba usunąć z niéj większą część naszych cennych przymiotów.

Odbierając naszéj istocie wszelką wolność a nawet wszelką intelligencyję i wszelkie uczucie, odtwarzamy dopiero myślą ten ogromny zbiór stworzeń niedoskonałych, które klassyfikują się w oczach naszych w określonym porządku godności i doskonałości względnéj według tego, jak okazują mniéj lub więcéj własności odpowiednich naszym. Jeżeli tak jest, więc przedewszystkiém w człowieku należy szukać Boga; w najgłębszém bowiem zbadaniu tego, co jest najdoskonalszą cechą naszéj natury, leży jedyna trwała podstawa znajomości Boga.

Oto jest treść naszéj metody dla oznaczenia natury boskiéj. Szukamy w samychże dziełach boskich a przedewszystkiém w naturze ludzkiéj wszelkich żywiołów doskonałości, jakie w niéj odkryć można. Wyłączamy ściśle wszelkie ograniczenie, wszelką negacyję, ale zachowujemy to wszystko, co jest czynne, pozytywne, substancyjalne i bez wahania przenosimy to w naturę boską w przekonaniu, że można śmiało twierdzić, iż Bóg posiada w sposób

godny siebie wszystko to, co posiadają jego stworzenia w sposobie odpowiednim do ich nieudolności.

Ztąd podział nader prosty przymiotów boskich. Gdy się ograniczymy na wyłączeniu z idei Boga wszystkiego, co nie jest odpowiednie istocie doskonałéj, przychodzimy tym sposobem do owego rodzaju przymiotów zwanych po szkolnemu przymiotami metafizycznemi, jak niezmienność, niepodzielność, które jakkolwiek często negatywne, mają jednak bardzo wielką wagę. Gdy chcemy określić naturę boską samą w sobie, opierając się z jednéj strony na znajomości dzieł Boga, z drugiéj na idei doskonałości istoty bezwzględnéj, uznajemy tym sposobem przymioty ważniejsze jeszcze, jeśli podobna: owe szczytne przymioty, wszechmocności, wolności, mądrości, sprawiedliwości, które nam dozwalają poznać, czcić i czuć Boga duchowego i i moralnego.

Starajmy się zbadać kolejno ten podwójny szereg przymiotów boskich, przykładając do każdego z nich pilną baczność, w miarę ich ważności.

§ 2. *O przymiotach metafizycznych Boga.*

Liczba tych przymiotów nie jest ściśle określoną. Ile można wyłączyć z natury boskiéj rysów niedoskonałości i słabości, tyle można liczyć przymiotów metafizycznych Boga. Z tych najpożyteczniéj zastanowić się nad jednością, niezłożonością, niezmiennością, wiecznością i niezmiernością.

Przebiegłszy je kolejno, jeżeliśmy niewiele zbogacili naszą istotną znajomość natury boskiéj, otrząsnęliśmy przynajmniéj nasz umysł z tysiąca niepokojących go bezustannie przesądów, z których najsilniejsze intenlligencyje nie umieją niekiedy uwolnić się bez usiłowań.

O jedności i niepodzielności Boga. Przez jedność Boga rozumiem tylko, że istnieje jeden Bóg a nie dwóch, ani więcéj: rozumiem, że natura Boga wyłącza wszelką zbiorowość części, że Bóg nie jest zbiorem wszelkich istot wszechświata, summą, całością, nieskończonością liczebną ale istotą niepodzielną w sobie, jedną i tąż samą naturą absolutnie doskonałą i nieskończoną.

Że istnieje jeden tylko Bóg, wypływa to, jakieśmy widzieli (*), z samego wykazania bytu istoty najwyższéj. Dodajmy tu dowód dotykalny, któremu łatwo będzie nadać charakter oczywistości metafizycznéj.

Bóg w skutek definicyi okazuje się istotą doskonałą. Otóż jasna rzecz, że istnienie dwóch istot doskonałych nasuwa sprzeciwieństwo. Przypuśćmy w rzeczy saméj na chwilę te dwie istoty doskonałe. Ponieważ to są dwie istoty odrębne, musi być między niemi zasada różności. Albowiem dwie istoty zupełnie tożsame są dwoma *nierozpoznawalnemi*, jak mówi Leibnitz (**), a zatem stanowią jedno tylko, jak np. w geometryi, dwie linije proste wychodzące z dwóch wspólnych punktów. Trzeba więc, żeby między dwoma istotami doskonałemi, które przypuszczamy, była możliwa różnica. Ta różnica nie może wypływać z ich treści, ponieważ treścią każdéj z nich jest

(*) Patrz powyżéj: *Wykład dowodów istnienia Boga.*

(**) O zasadzie tożsamości *nierozróżnialnych* (indiscernables), patrz Leibnitza *Odpowiedź na trzecią odpowiedź Klarkego,* Erdmann str. 755.

doskonałość; nie może pochodzić z ich własności, gdyż obie posiadają i muszą posiadać wszelkie doskonałości; nie może nakoniec pochodzić z różnego stopnia tych doskonałości, gdyż doskonałości posiadane w pełni nie mają stopnia. Żadna różnica nie jest więc możliwą pomiędzy dwoma domniemanemi istotami, ztąd wypływa, że przypuszczenie to jest niedorzeczném. Nakoniec jeżeli przypuścimy dwie istoty doskonałe i nieskończone, każda z nich ograniczy drugą a żadna nie będzie prawdziwie nieskończoną i doskonałą.

Aby ten dowód uczynić prostszym, przypuśćmy dwie przestrzenie lub dwa czasy nieskończone. Przestrzeń nieskończona nie może się różnić od innéj przestrzeni nieskończonéj ani długością, ani szerokością, ani głębokością, słowem żadną własnością przestrzeni. Co więcéj każda z tych przestrzeni byłaby tylko nieskończoną w połowie, będąc ograniczona inną przestrzenią. Ztąd wypływa, że dwie przestrzenie stanowią jednę tylko. Tako samo utrzymywalibyśmy w przypuszczeniu dwóch czasów nieskończonych, co dowodzi, że te przypuszczenia są tylko urojeniem wyobraźni niewytrzymującém rozbioru.

Dowód poprzedzający jest całkiem *a priori* i nie pożycza nic od doświadczenia. Ale tu równie jak i w dowodach istnienia Boga, chociaż doświadczenie nie tworzy zasad, potwierdza je przynajmniéj. W tém to duchu jedność Boga może być dowiedziona samą jednością świata, oczywistą harmoniją jego praw, których świadectwo daje nam codziennie nauka (*).

(*) Pod względem idei jedności boskiéj czytaj Fenelona, *Traktat o istnieniu Boga,* część II, roz. V i Klarke'go *Traktakt o istnieniu Boga,* roz. VIII.

Niedość zatem, żeśmy dowiedli, iż Bóg jest jeden, to jest, że istnieje tylko jeden Bóg; trzeba jeszcze dowieść, że natura Boga jest doskonale niezłożona i nie przypuszcza żadnego składu części. Oto jest dowód prosty i ścisły na to; Jeżeli Bóg złożonym jest z części wynika z dwojga jedno: albo każda z tych części zachowuje cechy Istoty boskiéj, to jest nieskończoność, doskonałość, byt w sobie i sam przez się lub ich nie zachowuje. W pierwszym razie Bóg nie jest jeden ale jest ich tylu, ile jest części, jest ich liczba nieskończona. Niedorzeczność tego twierdzenia wywiedliśmy poprzednio. W drugim wypadku, jeżeli każda część jest istotą dowolną, przypadkową, skończoną, niedoskonałą, byłoby śmiesznością utrzymywać, że połączenie tych istnień stanowił istotę konieczną, nieskończoną i doskonałą. Bóg jest więc naturą absolutną i całkiem niepodzielną.

Czyżby to miało znaczyć, że Bóg jest jednością czystą, oderwaną, próżną wszelkiéj treści? Bynajmniéj. Bóg jest jednością rzeczywistą, jednością żywą, jednością płodną, bogatą w niezliczone przymioty, jakich myśl ludzka nie zdoła objąć, ani wyczerpać. Ależ w téj cudownéj rozmaitości natura boska nie daje się podzielić i sprowadza wszystkie żywioły swéj niewyczerpanéj Istoty do jedności radykalnéj swéj treści.

Oto jest niezłożoność Boga gruntownie uzasadniona *a priori* na podstawie jedności. Można jeszcze tego dowieść w sposób pośredni, zbijając systemat Demokryta i Epikura, którzy mają za Boga wszechświat. W gruncie rzeczy zniżyć Boga, czyniąc go zbiorem cząstek świata,

jest to nietylko naruszyć Jego naturę, ale zaprzeczyć Jego bytu a materyjalizm zamienia się ostatecznie w absolutny ateizm (*).

O nieodmienności Boga. Ten przymiot da się wykazać z matematyczną ścisłością. W saméj rzeczy Bóg jest z treści swojéj istotą doskonałą; otóż jest to jedną z najjaśniejszych i najwyraźniejszych prawd, że doskonałość wyłącza nawet możliwość zmiany. Ztąd wypływa, że Bóg jest bezwzględnie nieodmienny.

Oto sposób, w jaki się dowodzi sprzeczność idei zmienności z ideą doskonałości. Zmieniać jestto tracić lub zyskiwać cóśkolwiek. Otóż istota doskonała, zamykająca wszelkie doskonałości możliwe, nie może pozyskać żadnéj z nich więcéj; nie może także stracić żadnéj, nie przestawszy być sama sobą. Nakoniec nie może posiadać téj lub owéj doskonałości swojéj w rozmaitych stopniach, ponieważ wypływa z jéj natury, że je musi posiadać wszystkie w sposób bezwzględny, to jest bez stopni. Istota doskonała nie może się téż zmienić w żaden sposób; jest bezwzględnie nieodmienną.

Oto dowód ścisły i doskonale jasny i można powiedzieć, że nie ma prawdy którąby rozum ludzki zdolny był pojąć lepiéj jak tę prawdę niezaprzeczoną. Jakoż, jestżo idea bardziéj zdumiewająca naszą intelligencyją, jak idea Istoty zawsze jednakiéj z sobą? Bo wszak to nie owa Istota, która nie jest bezpłodną abstrakcyją starożytnego Elee,

(*) Co do zbijania systematu Demokryta patrz Fenelona *Traktat o istnieniu Boga*, część I, roz. V.

istotą pustą i martwą Parmenidesa. Jestto istota żywa, która myśli, działa, tworzy, czuwa nad swojém stworzeniem. Odebrać jéj te przymioty jestto zniweczyć ją; pojmować bez potęgi i bez życia, jestto stawić ją niżéj najnikczemniejszych istot przyrody; przeciw takiemu pojmowaniu zdrowy zmysł i zdrowa filozofija oburza się zarówno i wołamy z Platonem:

„Jakto na Jowisza! czyż nas tak łatwo przekonają, że w rzeczywistości ruch, życie, dusza, intelligencyja, nie przystoją istocie absolutnéj? że ta istota nie żyje, ani myśli i że zostaje nieruchomą, niewzruszoną, bez posiadania wzniosłéj i świętéj intelligencyi?”

A zatém Bóg myśli, Bóg działa, Bóg rozwija się w tém znaczeniu, a przytém nie wpada w zmienność, nie wychodzi ze swojéj bezwzględnéj tożsamości. Jakaż to sprzeczność dla naszego rozumu! Trzeba jednak, aby rozum ludzki przyjął te dwie prawdy, równie dobrze udowodnione, że Bóg jest żywy i że jest nieodmienny. W tém leży słabość człowieka, że ich nie może pogodzić; ale w tém znów leży jego wielkość, że pojmuje jasno jednę i drugą, a w tém jego mądrość i jego zbawienie, że je ogarnia razem, jakkolwiek nie może pochwycić łączącego je węzła...

O wieczności Boga. Ten przymiot, kiedy go dobrze zrozumiemy, wyprowadza się z nieodmienności i łączy się prawie z nią razem. Powiedzieć, że Bóg jest wiekuisty, nie znaczy to, że trwa zawsze; bo tylko to trwa, co się zmienia a Bóg nie ulega żadnéj zmianie; że jest, że kiedy wszystko upływa w czasie, Bóg sam nie upływa i pozostaje sam sobą. Właściwie mówiąc, Bóg nie jest zawarowany w żaden sposób w czasie, jest raczéj za jego obrębem

i ponad nim. Wyrażać się, że jest w każdym *czasie* jest to pozostać nieskończenie daleko od doskonałości jego natury, jestto poniżać ją prawie, albowiem byłoby to mieszać życie nieśmiertelne Boga zawsze jedno i zawsze toż samo w swéj niepojętéj płodności, z życiem przelotném i zmienném stworzeń. To właśnie Platon zrozumiał i wyraził cudownie w sławnym ustępie *Tymeusza* (*), gdzie nas czyni widzami niejako początku świata, zmiany i czasu.

„Twórca i ojciec świata, widząc ten obraz bogów nieśmiertelnych (świat obraz idei) w ruchu i żyjący, rozradował się i w radości swojéj umyślił uczynić go jeszcze podobniejszym do wzoru swego; a ponieważ wzorem tym jest zwierzę wieczne, starał się przeto nadać światu wszelką możliwą doskonałość. Natura wzoru była nieśmiertelna a charakter wieczności nie mógł zupełnie przystawać do tego, co się poczęło w czasie; Bóg postanowił więc uczynić obraz ruchomy wieczności; a przez rozporządzenie wszystkich cząstek świata uczynił z wieczności spoczywającéj w jedności, ten obraz nieśmiertelny ale podzielny, który zowiemy czasem. Wraz ze światem zrodziły się dnie, noce, miesiące i lata, które poprzednio wcale nie istniały. Są to tylko cząstki czasu; przeszłość i przyszłość są to jego przemijające kształty, które w naszéj niewiadomości odnosimy niewłaściwie do substancyi wiecznéj, bo mamy zwyczaj mówić, ona *była, jest* i *będzie*, gdy tymczasem dla oddania prawdy dość byłoby powiedzieć, *że jest*. Przeszłość i przyszłość przystoją tylko generacyi postępującéj po sobie w czasie, bo tu okazuje się ruch. Ale

(*) Platon *Tymeusz.*

substancyja wieczna, zawsze taż sama i niewzruszona, nie może się stać ani starszą, ani młodszą, tak samo jak nie jest, nie była i nie będzie nigdy w czasie. Nie ulega ona żadnym wypadkom, jakie rodzenie się narzuca rzeczom dotykalnym, owym kształtom czasu, który naśladuje wieczność i porusza się w kole wymierzonym przez liczby.

Fenelon okazał się godnym tłomaczem téj doktryny Platońskiéj, w pięknem rozwinięciu, jakie dał idei wieczności Boskiéj.

„Doskonała i absolutna wiecznotrwałość istoty koniecznéj i niewzruszonéj, mówi on, jest tém, co powinienem nazwać wiecznością. Bóg nie może zmieniać modyfikacyi czyli przypadłości swoich, bo nie może miéć żadnéj: prawdziwa nieskończoność, nie mogąc znosić ograniczenia w swéj istocie, nie może miéć żadnéj granicy w swém istnieniu; a zatem nie może miéć żadnego czasu, ani trwania; bo to, co zowią trwaniem, jestto istnienie podzielne i ograniczone, wprost przeciwne wiecznotrwałości. Bóg jest więc wiecznotrwały i stały w swoim bycie.

„Byłoby to wpaść w ideę czasu i pomieszać wszystko, gdybyśmy chcieli jeszcze wyobrazić sobie w Bogu cośkolwiek, coby miało związek z jakiém następstwem: w nim nic nie trwa, bo nic nie przemija; wszystko jest stałe, wszystko jest razem, wszystko jest niewzruszone: w Bogu nic nie było, nic nie będzie, ale wszystko jest. Usuńmy więc co do Niego wszelkie kwestyje, jakie zwyczaj i słabość umysłu skończonego nasuwa, umysłu, mówię, który chce pojąć nieskończoność na swój sposób ciasny i określony.

„Czyż powiem o mój Boże! że miałeś już wieczność

istnienia w sobie, wprzód zanim mnie stworzyłeś i że Ci pozostaje jeszcze wieczność po stworzeniu mnie, w któréj zawsze istniejesz? Te słowa *wprzód* i *potém* niegodne są Tego, który jest. Nie możesz ścierpieć żadnéj przeszłości, ani żadnéj przyszłości w sobie. Szaleństwem byłoby chcieć podzielić Twoją wieczność, która jest wieczną trwałością niepodzielną; byłoby to zaprawdę to samo, co chcieć aby brzeg uciekał, dla tego, że idąc wdłuż rzeki, oddalam się zawsze od tego brzegu, który jest nieruchomym.

„Ale to fałsz, żeby dzieło twego utworu miało dzielić twoją wieczność na dwie wieczności. Dwie wieczności byłyby jedną tylko, wieczność podzielona, któraby miała część przeszłą i część przyszłą, nie byłaby już prawdziwą wiecznością; chcąc ją pomnożyć, zniweczylibyśmy ją, bo jedna część byłaby koniecznie ograniczeniem drugiéj, w miejscu gdzieby się obie stykały. Kto mówi wieczność, jeżeli rozumie, co mówi, mówi tylko to, co jest i nic więcéj; bo wszystko cobyśmy dódali do téj nieskończonéj niezłożoności, zniszczyłoby ją: kto mówi *wieczność*, nie może już mówić o czasie. Czas i wieczność nie dają się zmierzyć z sobą, ani mogą być porównane; uwodzi nas tu nasza własna słabość, ilekroć wyobrażamy sobie jakiś związek pomiędzy rzeczami tak sobie nieodpowiedniemi.

„To co przemija, było i będzie i przechodzi od przeszłości do przyszłości przez teraźniejszość nieujętą, któréj nigdy naznaczyć niepodobna. Ale to, co nie przemija, istnieje absolutnie i ma tylko obecność nieskończoną; *jest*, oto wszystko co powiedzieć wolno: *jest* bez czasu we wszystkich czasach stworzenia, ktokolwiek wychodzi z téj prostoty pojęcia, przechodzi z wieczności w czas.

O niezmierności Boga. Obszerne tłomaczenie wieczności bożéj, któreśmy dopiero czytali, uwalnia nas od zastanawiania się nad odpowiednim jéj przymiotem: niezmierności. Większą część punktów zbliżenia, które analiza odkrywa pomiędzy pojęciem przestrzeni i czasu, znajdujemy téż pomiędzy ideami wieczności i niezmierności.

Tak samo jak wieczność Boga jest tylko w gruncie jego nieodmiennością stawioną przeciw zmianom czasu, tak niezmierność Boga jest tylko jego jednością, stawioną przeciw ograniczeniom przestrzeni. Bóg jest za obrębem i ponad przestrzenią, jak jest za obrębem i powyżéj czasu. Powiedzieć, że jest niezmiernym, nie znaczy to, że jest w każdém miejscu, które może być ograniczoném a Bóg nie może ścierpieć żadnego ograniczenia. Nie należy także pojmować istoty Bożéj jako rozpostartéj w przestrzeni, ani wyobrażać ją sobie, jako upływającą w czasie; byłoby to poniżyć ją i upodobnić z niedoskonałą istotą stworzeń.

Newton i Klarke wpadli niewątpliwie w błąd, gdy uczynili z przestrzeni własność bożą; zwłaszcza gdy się posunęli aż do twierdzenia, że przestrzeń jest dla Boga rodzajem *sensorium*, organem, za pomocą którego pojmuje rzeczy. Tu nastręcza się sposobność przypomnieć stanowcze zbicie téj doktryny przez Leibnitza; powtórzyliśmy już najważniejsze części téj refutacyi, któréj przytoczymy jeszcze ostatni ustęp:

„Powiedzieć, że Bóg rozróżnia rzeczy, które się stają, ponieważ jest obecny substancyjom a nie przez zależność, w jakiéj trwanie bytu stawia ich względem niego a co można nazwać niejako ciągłém tworzeniem, jest to mówić rzeczy niezrozumiałe. Prosta obecność czyli zbliżenie

współbytu nie wystarcza do wytłomaczenia jakim sposobem to, co się dzieje w jednéj istocie, ma odpowiadać temu, co się dzieje w innéj istocie.

„Dodam tu jeszcze, iż byłoby to wpaść w doktrynę, która czyni Boga duszą świata, przyznając Mu świadomość rzeczy nie przez zależność, w jakiéj względem Niego zostają, to jest przez tworzenie ciągłe tego, co jest w nich dobrém i doskonałém, ale przez rodzaj uczucia, jakiém wyobrażamy sobie, że nasza dusza czuje to, co się dzieje w innych ciałach. Byłoby to bardzo poniżyć wiedzę Boga" (*).

Przez baczne rozważanie przymiotów, które dotąd były przedstawione, nauczyliśmy się rozróżniać głęboko naturę boską od natury istot skończonych. Stawiliśmy naprzeciw mnogości tych istot jedność i prostotę Boga, przeciw nieustannemu upływaniu ich bytu w przestrzeni i czasie, jego bezwzględną nieodmienność, jego wieczność, jego niezmierność. Czas teraz wniknąć w głąb téj natury nieskończonéj i określiwszy to, czém nie jest, odsłonić cząstkę przynajmniéj tego, czém jest.

§ 3. *O przymiotach moralnych Bóstwa czyli Bóg uważany jako stwórca i opatrzność.*

Rozważając dzieła Boga, cudowny ład jaśniejący w świecie, ślady wielkości, dobroci, mądrości, jakie się wszędzie czuć dają a nadewszystko wnikając w głąb samowiedzy ludzkiéj, w ten świat moralny, w którym podobało się Bo-

(*) Leibnitz edycyja Jacque'a, tom II. str. 466. Słowa te są najgłębszą refutacyją panteizmu.

gu odzwierciadlić się w sposób wyraźniejszy i zupełniejszy, zdołamy wreszcie pochwycić główne rysy, stanowiące dla nas naturę Boską. Metoda zarazem bardzo prosta i bardzo ścisła przewodniczy nam w tém wysokiém dociekaniu. Kiedyśmy pochwycili w pośród stworzeń jaką właściwość, jaki przymiot naznaczony charakterem doskonałości lub co na jedno wychodzi, zdolny do nieskończoności, pełności bytu, przenosimy go na Boga, oczyściwszy go z wszelkiéj niedoskonałości, rozwiązawszy go z wszelkich granic.

Tym sposobem zdołamy zjednoczyć w Bogu wolność z potęgą, mądrość z intelligencyją, sprawiedliwość z dobrocią. Są to najznakomitsze jego moralne przymioty. Swiat zewnętrzny i samowiedza nie dają nam poznać nic więcéj, ale dają to wszystko.

Idea świata zewnętrznego, ściśle rozebrana, sprowadza się do dwóch wielkich przedmiotów: do sił i praw; reszta należy do fenomenów i stosunków. Otóż pojęcie siły i pojęcie prawa, oswobodzone z wszelkich ograniczeń, podnoszą nas do idei potęgi doskonale rozumnéj, zdolnéj zaprowadzić bez miary w świecie porządek i życie. Badanie natury ludzkiéj i świata samego, uważanego w związku z nią, bardziéj jeszcze wzbogacają tę szczytną ideę, dodając do potęgi wolność, do intelligencyi mądrość, sprawiedliwość i dobroć. Uważany w głębi sumienia, Bóg nie jest tylko stwórcą potężnym i najwyższym władcą światów; jest także pierwowzorem dobra i piękna; architektem świata moralnego, wyrocznią naszych przeznaczeń, sędzią i ojcem ludzi.

Oto w kilku słowach główne rysy naszéj rzeczywistéj

znajomości istoty najwyższéj. Jakkolwiek te przymioty mogą być szczytne i płodne, byłoby to dziwném złudzeniem wyobrażać sobie, że ogarniają całą potęgę natury Boskiéj. Ta potęga jest nieskończona i nie da sobie narzucić tych granic, które określają zewsząd nasza słabą intelligencyję. Oprócz tego, że w małéj liczbie przymiotów Bożych, o których nam było dano utworzyć sobie słabą ideę, wszystkie przewyższają nas nieskończenie i przedstawiają nam niezgruntowane głębie; nie możemy powątpiewać, że istota doskonała posiada nieskończoną moc przymiotów, nieznanych nam nazawsze, bo nie mających żadnego związku z naszą naturą. Niechaj ta myśl nauczy nas nie cenić zbyt wysoko wiedzy ludzkiéj, zawsze ograniczonéj w swoim najwspanialszym polocie; ale niechaj nas też nie pogrąża w zniechęceniu i zwątpieniu. To, co wiemy o Bogu, wystarcza do spełnienia naszego przeznaczenia. Umiejmy poprzestać na darach, jakie Bóg sam uznał za dostateczne dla nas i nie zapominajmy, że najsłabsza idea nieskończoności jest dla istoty skończonéj nieocenionym przywilejem i pewnym zakładem wyższego przeznaczenia (*).

Postarajmy się wykazać z kolei potęgę i wolność Boga, jego intelligencyję i mądrość, jego sprawiedliwość i dobroć. Za pośrednictwém dwóch pierwszych przymiotów poznamy szczególniéj Boga jako stwórcę; inne okażą nam jego opatrzność.

(*) Tu miejsce przypomnić, iż chrześcianin ma źródło wyższe jeszcze poznania Boga a teodycee chrześcijańskie, opierające się razem na danych rozumu i objawienia są najwyższym skarbem dla nas. Patrz np. *Teodyceę*, Ojca Thomassin. P. T.

O potędze i wolności Boga czyli Bóg uważany jako stwórca.

Bóg jest przyczyną a przyczyną doskonałą i nieskończoną, jużeśmy tego dowiedli; ale jakiż jest charakter, jaki jest tryb działania téj przyczyny? Oto pytanie, na które teraz odpowiemy.

Aby użyć swéj potęgi, aby utworzyć świat, czyż Bóg potrzebuje zewnętrznego przedmiotu, materyi obcéj, na którąby wywarł swoją działalność. Przypuściwszy, że nie potrzebuje nic oprócz siebie samego, czyliż świat jest koniecznym wypływem Jego substancyi, czy też dziełem Jego wolnéj woli? W pierwszym razie potęga Boga nie jest nieskończoną, ponieważ znajduje poza sobą granicę; w drugim równie jest niedoskonałą, ponieważ się nie rządzi sama przez się. W żadnym z nich Bóg nie jest prawdziwie stwórcą. Stworzyć w rzeczy samej jest to *zrobić coś z niczego*. Otóż, jeśli Bóg wydobył świat z materyi, która zawierała w sobie jego żywioły, nie można powiedzieć, że go stworzył z niczego; a jeśli świat jest koniecznym wypływem jego substancyi, świat nie jest prawdziwie dziełem Boga, jest on częścią jego natury. Widzimy ztąd, jak kwestyja potęgi i wolności Boskiéj łączy się ściśle z ideą stworzenia.

Kwestyja stworzenia, uważana w całéj swéj głębokości, jest tylko kwestyją związku skończonego z nieskończonym: kwestyja szczytna i straszna, pociągająca w dziwny sposób każdą duszę filozoficzną, ale któréj dotąd żaden geniusz zupełnie nie rozwiązał; a która z wielu może względów przechodzi rozum ludzki.

Dziwna rzecz! w téj nadzwyczajnéj obfitości systematów filozoficznych, których losy wskazuje nam historyja starożytna, znajdujemy tylko o tém wielkiém zagadnieniu dwie idee prawdziwie oryginalne i odrębne; ideę dualizmu, przedstawiającą dwa pierwiastki równie odwieczne, Boga i materyją; i ideę panteizmu, która czyni świat emanacyją, rozwinięciem substancyi Boskiéj.

Są jeszcze dwa systemata, łączące się z tą najwyższą kwestyją: systemat eleatów, którzy widzą w świecie tylko złudzenie i pogrążają wszelki byt rzeczywisty w łonie niewzruszonéj jedności, niezdolnéj wyjść z siebie; i systemat atomistów czyli bezwzględnych materyjalistów, który uważa tylko za rzeczywiste, rzeczy skończone i rozprasza niejako byt na rozmaitość wiecznie ruchomą. Ale tym sposobem nie rozwiąże się zagadnienie związku skończonego z nieskończonym, przeciwnie obali się ten związek. Trudność dla rozumu ludzkiego polega w zrozumieniu współistnienia nieskończonego ze skończonym; eleatyzm zaprzeczając skończonego, materyjalizm zaprzeczając nieskończonego, czyż uprzątają ową trudność? Nie bez wątpienia: nie widzą jéj, jestto dzieciństwo myśli.

Starożytność więc wydała tylko prawdziwie dwa systemata, co do związku skończoności z nieskończonością. W pierwszych z nich, to jest w systemacie dualizmu, Bóg nie jest wcale prawdziwą przyczyną świata, bo istota rzeczy jest odrębną i odłączoną od niego; porządkuje chaos świata, ale nie tworzy jego żywiołów. Bóg jest więc intelligencyją porządkującą, nieruchomym pobudzaczem (moteur), duszą, architektem świata; ale w żadnym razie Bóg

nie jest źródłem jedyném istoty, pierwszą i ostatnią zasadą wszelkich rzeczy, jak my dziś Go pojmujemy.

Przerażające trudności, w jakie wprowadza dualizm, musiały skierować umysły do pojmowania w sposób przeciwny stosunków skończonego z nieskończonym. Dualizm oddziela Boga od świata, panteizm łączy ich. Jeżeli świat nie istnieje sam przez się, jeżeli niedorzecznie jest przypuścić, że Bóg wydobył go z materyi, która zawierała w sobie jego zaród, pozostaje tylko, jak się zdaje jedno przypuszczenie, że Bóg wydobył świat sam z siebie; że świat jest emanacyją, wypływem, wypromienieniem Jego istoty. Oto teoryja, któréj zaród Aleksandryjczycy upatrywali w głębi metafizyki Platona; utrzymywali ją przez cztery wieki dość genialnie i byliby jéj pewnie nadali potężniejszy i porządniejszy rozwój, gdyby nie upadek ówczesny, nie owe mistyczne marzenia, dziwaczne tradycyje i przesadna erudycyja, które zaćmiły i stłumiły niejako ich filozofiją.

Kiedy metafizyka chrześcijańska ustaliła się w pismach Ojców Kościoła i w wyrokach soborów, spotkała się z temi dwoma przeciwnikami, dualizmem i panteizmem i walczyła przeciw nim z równą mocą. Przeciw dualizmowi postawiła doskonałą jedność pierwszéj zasady. Przeciw panteizmowi utrzymała radykalne rozróżnienie Boga od świata. W jéj oczach dualizm jest tylko ukrytym mechanizmem a panteizm świętokradzką chęcią ubóstwienia natury. Bóg jest bez wątpienia odrębnym od świata; ale świat jest Jego dziełem a byt świata zależy od Jego istnienia. Z drugiéj strony ten węzeł zależności jakkolwiek silny pozostawia światu rzeczywistość właściwą, opartą na

woli Bożéj i głęboko różniącą się od jego substancyi. Słowo samo jest współistniejące z Bogiem; Bóg nie czyni go, ani tworzy, ale rodzi *(genitum non factum. consubstantialem Patri)*. Powiedzieć, że świat jest emanacyją substancyi Bożéj, to równe świętokradztwo jak utrzymywać, że słowo jest stworzeniem ojca. W pierwszym wypadku podnosimy świat do godności Boga; w drugim zniżamy Boga do miary nędzy ludzkiéj. Bóg więc uczynił świat i uczynił go, nie wyprowadzając go z siebie i nie potrzebując na to żadnego obcego pierwiastku. Oto jest czyn stworzenia czyli kreacyja.

W czasach nowoczesnych dualizm już się nie pojawił i dowodzi to potęgi chrystianizmu i zarazem czyni zaszczyt filozofii nowoczesnéj, że jedność doskonała pierwszéj zasady zajęła odtąd w świecie stanowisko prawdy niezaprzeczonéj. Widać jasno w rzeczy saméj, że przypuszczenie dwóch rzeczy koniecznych i równie odwiecznych, Boga i materyi, byłoby przypuszczeniem dwóch bogów, dwóch nieskończoności, które, jeśli są odpowiednie sobie, łączą się w jedno a jeżeli są odrębne, niszczą się nawzajem. Te następstwa stały się dziś tak widoczne, iż można powiedzieć, że walka trwa tylko na seryo pomiędzy doktryną panteistyczną a doktryną stworzenia.

Bakon, Locke, szkoła Szkocka, szkoła Kanta, jedni przez ostrożność, drudzy przez nieśmiałość, prawie wszyscy przez wspólne uczucie słabości ludzkiéj nie dotknęli tego zadania. Kartezyjusz, Malebranche, Leibnitz, te umysły potężne i śmiałe przystąpiły do niego nadzwyczaj ostrożnie; wszyscy trzej jednakże, każdy z odrębnym charakterem swéj doktryny, jawnie przyjęli rozwiązanie chrze-

ścijańskie. Sam tylko Spinoza podjął systemat przeciwny z taką śmiałością, z takiém wytrwaniem i z taką energiją, że wycisnął na nim własne piętno i pozostawił mu swoje imie.

Lubo więc kwestyja związku skończonego z nieskończonym, przeszedłszy przez tyle prób, nie została jeszcze zupełnie rozwiązaną, przynajmniéj uprościła się znacznie i rozjaśniła. Nie można już dziś powiedzieć, że skończoność lub że nieskończoność nie istnieje i że są dwie równie odwieczne zasady rzeczy; czysty eleatyzm i czysty materjalizm, słowem dualizm, pozostały tylko w historyi lub też spadły w niższą sferę umysłów nieokrzesanych albo szalonych, tak, że prawdziwa filozofija nie ma nic do czynienia z niemi. Pomiędzy doktryną panteistyczną a doktryną stworzenia, doskonała jedność pierwszéj zasady, nieskończoność i zależność świata, stały się pojęciami wspólnemi. Całe zagadnienie polega na tém, aby wiedzieć czy świat jest rzeczywiście różnym od Boga i z tego tytułu, czy jest dziełem Jego woli: lub też czy skończoność i nieskończoność nie są w gruncie dwoma istnieniami, nie zaś jedném, skoroby skończone było tylko koniecznem rozwinięciem, wiekuistą emanacyją nieskończonego.

Spinoza poruszył przeciwko doktrynie stworzenia wszystkie sprężyny djalektyki. Czuł on dobrze, że to nie tylko był spór wielkiéj wagi, ale że tu szło o cały jego systemat. Nim się wziął do walki z przeciwnikami, Spinoza położył naprzód swoje własne zasady.

Bóg jest w treści swojéj istotą, istotą nieskończoną,

istotą doskonałą. A więc rzecz konieczna, aby Bóg obejmował w sobie wszelkie kształty doskonałości. Jeśli istnienie jest doskonałością, Bóg posiada w sobie istnienie. Jeśli myśl jest doskonałością, Bóg posiada w sobie myśl. Jeśli rozciągłość jest także doskonałością, Bóg posiada w sobie rozciągłość; i tak się dzieje z wszelką doskonałością możliwą.

Myśl Boga, myśl sama w sobie jest doskonała i nieskończona; powinna więc zawierać w sobie wszelkie kształty, wszelkie tryby myśli. Rozciągłość Boga, rozciągłość sama w sobie uważana, powinna z tegoż tytułu zamykać wszelkie formy, wszelkie tryby rozciągłości. I tak samo, jakby było sprzecznością, gdyby Bóg był doskonałym a nie zawierał w sobie doskonałości myśli i doskonałości rozciągłości, byłoby zarówno sprzecznem, gdybyśmy uważając myśl i rozciągłość w ich doskonałości, przypuścili, że poza niemi jest jakaś rozległość i jakaś myśl inna. Czemże jest myśl doskonała, rozciągłość doskonała bez ich związku z istotą doskonałą? czystą abstrakcyją. Myśl szczególna, rozciągłość określona, byłaby także próżną tylko abstrakcyją, bez ich związku z rozciągłością samą przez się i z myślą samą przez się. Otóż określenia myśli są tém, co zowiemy duszami; a określenia rozciągłości są tém, co zowiemy ciałami. Ztąd więc istota rodzi koniecznie myśl, rozciągłość i niezliczoną moc innych przymiotów nieskończonych, których nasza nieudolność dosięgnąć nie może; a rozciągłość i myśl rodzą koniecznie niezliczoną rozmaitość ciał i dusz, przechodzącą wyobraźnię a której rozum ludzki nie jest w stanie ogarnąć. Myśl doskonała i rozciągłość doskonała w ich pełni i jedności nie ulegają by-

najmniéj warunkom czasu. Bóg je zatem wydaje w wieczności; są one promieniem zawsze jednostajném jego Istoty. Dusze i ciała, rzeczy ograniczone i niedoskonałe, nie mogą istnieć inaczéj jak w kolejném następstwie. Bóg z łona wieczności naznacza im porządek w czasie; a ponieważ ich rozmaitość jest niewyczerpana i nieskończona, ten rozwój, który nie miał początku, nie powinien mieć końca.

A zatém wszystko jest konieczne; skoro raz przyjmiemy Boga, musimy przyjąć i jego przymioty oraz określenia tych przymiotów: ciała i dusze, porządek, natura, postęp ich rozwoju, wszystko to zarówno jest następstwem. W tym świecie geometrycznym przypadek nie ma miejsca, nie ma go téż kaprys, ani wolność. Na szczycie, w pośrodku, na krańcach panuje konieczność nieubłagana i nieodwołalna.

Jeżeli nie ma przypadku, ani wolności, nie ma wcale złego. Wszystko jest dobrze, bo wszystko jest tak, jak być powinno. Wszystko jest urządzone, bo każda rzecz zajmuje miejsce, jakie zajmować winna. Doskonałość każdego przedmiotu leży w konieczności względnéj jego istoty a doskonałość Boga leży w bezwzględnéj konieczności, która nakazuje mu wydawać koniecznie wszelkie rzeczy.

„Cóż nam tu mówią teraz, ciągnie daléj Spinoza, o Bogu, który stwarza z upodobania i z czystéj obojętności, który wybiera to a odrzuca tamto, który spoczywa i trudzi się, który stwarza dla swojéj chwały, który dąży do jakiegoś celu i poświęca się, aby go dosięgnąć! Bóg, mówicie, stworzył wszystko to, co jest, ale mógłby uczynić przeciwnie. Bóg więc mógł sprawić, aby liczba kątów trójkąta nie była równą dwom prostym? Bóg wybrał świat

pomiędzy rzeczami podobnemi, są więc rzeczy podobne, których Bóg nigdy nie urzeczywistni? bo gdyby je wszystkie urzeczywistnił, nie mógłby już wybierać a według was wyczerpałby swoją wszechpotęgę; co jest dziwaczniejsze i przeciwniejsze wszechpotędze bożéj, niż wszystko coby można wymyślić. Mówicie, że jego stworzenie jest dziełem jego woli. Otóż każdy skutek ma związek konieczny ze swoją przyczyną a skutki różne wymagają przyczyn różnych: gdyby więc świat był innym, inna byłaby wola boża, która go stworzyła. Ale wola boża nie może być odłączoną od jego istoty, przypuścić, że Bóg może mieć inną wolą, jestto przypuścić, że może mieć inną istotę; co byłóby niedorzecznością. Jeżeli więc istota Boża nie może być jak tylko tém, czém jest, wola Boża nie może też być czém inném, jak tém czém jest a zatém wypadki téj woli, rzeczy, nie mogą być inne, niźli są. Któryż filozof zaprzeczy, że w Bogu wszystko jest konieczne, wieczne i obecne? Otóż w wieczności czynu nie ma ani wprzód, ani potém, nie ma ani różnicy, ani zmiany przypuszczalnéj. Ten czyn jest wiecznie tém, czém jest i niezdolny różnić się od siebie, nie może być jak tylko tém, czém jest. Uznacie przynajmniéj, że rozum boski nie jest nigdy w potędze czyli w możliwości, ale zawsze w czynie. Ale czyż można oddzielić wolę od rozumu a obie od istoty? Taka jest istota, taki jest rozum, taka wola. Być dla Boga, to myśléć, to działać. To co myśli, wnet czyni; jego idee to są istoty. Jeżeli chcecie zmieniać istoty, zacznijcie od zmienienia idei Boga, jego myśli, jego istoty saméj."

Spinoza wnosi z tych wszystkich połączonych dowodów, że idea stworzenia, to jest idea Boga, który wydaje

świat czynem swéj wolnéj woli, jestto dziwny antropomorfizm, urojenie wyobraźni, które łatwo obali analiza metafizyczna.

Spinoza nie mógł przypuścić rzeczywiście stworzenia, nie opuszczając, nie powiem już téj a téj części swojéj filozofii, ale całéj filozofii swojéj. Oparta ona bowiem jest na idei czynności koniecznéj, nieskończonéj, która się rozwija koniecznie i nieskończenie i przebiega, nie wyczerpując się nigdy, wszystkie możliwe stopnie bytu. Nie tu miejsce rozbierać do głębi wartość tego pojęcia. Dość na tém, że wykażemy w kilku słowach, iż spoczywa na hypotezie zupełnie wolnéj, pojętéj za obrębem wszelkich warunków wiedzy ludzkiéj i prawdziwéj nauki a która do tego jest w sprzeczności ze wskazaniami najbardziéj bezpośredniemi i najpewniejszemi przeświadczenia. Chcemy wziąść pod rozbiór wszystkie zarzuty Spinozy, jeden po drugim przeciw wolności bożéj i wykazać ich bezzasadność.

W przedstawieniu swéj filozofii Spinoza postępuje na sposób jeometrów. Nim zacznie rozwijać porządnie swoje teoremata czyli założenia, stawia naprzód axiomata, kładzie definicyje. Są to zasady jego filozofii i zawierają w zarodzie wszelki rozwój. Rozbierzmy zatem te zasady i zapytajmy się, czy Spinoza miał prawo je stawiać?

Spinoza uznaje tylko trzy rodzaje bytu: substancyję, przymiot, tryb. Patrzmy w jaki sposób określa je po kolei: Rozumiem przez *substancyją*, mówi on, to co jest samo przez się i pojmuje się samo przez się to czego pomysł, idea lub koncept może być utworzonym bez pomocy żadnéj innéj idei. Rozumiem przez *przymiot* to, co rozum

pojmuje w substancyi, jako stanowiące jéj treść. Rozumiem przez *tryb* poczucia czyli stany substancyi spowodowane przez nią samą. Położywszy tę zasadę, Spinoza szuka, jakie są elementa konieczne tych trzech rzeczy i przez długie rozumowanie dowodzi, że substancyja wymaga koniecznie przymiotu i że przymiot wymaga koniecznie trybu; że substancyja jest jedyna; że wydaje koniecznie niezliczoną moc atrybutów nieskończonych, z których dwa tylko: myśl i rozciągłość dostępne są naszéj intelligencyi; nakoniec, że każdy atrybut wydaje koniecznie niezliczoną moc trybów. Wszystko to jednoczy się w sławném twierdzeniu: leży w naturze substancyi, że się rozwija koniecznie przez niezliczoną moc atrybutów nieskończonych, nieskończonym trybom podległych.

Takim jest świat Spinozy. Dopóki w nim zostaje, dopóki działa za pomocą tych definicyi, dopóki łączy twierdzenia, dopóty tryumfuje i stoi prawie niedostępny krytyce. Ale o ile ten systemat potężny jest w dziedzinie abstrakcyi metafizycznéj, o tyle wydaje się słaby i sztuczny, gdy go postawimy naprzeciw rzeczywistości. Podobało się Spinozie uznać tylko te trzy rodzaje rzeczywistości: substancyję, atrybut, tryb. Jakiém prawem zapytuję go o to? Zapewne jeżeli istnieje rzeczywistość, mogąca być bezpośrednio zaobserwowaną przez człowieka, rzeczywistość, któréj on ma uznanie silne i trwałe, to właśnie rzeczywistość tego, co jego istotę stanowi, rzeczywistość naszego *ja*. Szukajmy stanowiska jaźni w świecie Spinozy, nie ma go tam i być nie może. Byłożby *ja* substancyją? Nie, bo substancyja to istota w sobie, istota absolutnie nieskończona Jestże *ja* atrybutem substancyi? Bynajmniéj, bo wszelki

atrybut jest także nieskończonym, lubo nieskończoności względnéj. Jestże znów *ja* trybem, ależ tego twierdzić nie można, bo *ja* ma istnienie właściwe i odrębne a jakkolwiek doskonale jedno i niezłożone, zawiera w sobie nieskończoną rozmaitość działań. *Ja* byłoby zatem co najwięcéj zbiorem trybów; ale zbiór jest abstrakcyją, jednością całkiem matematyczną: a jaźń jest siłą rzeczywistą, jednością żywą. *Jaźń* jest więc wyłączona nieodwołalnie ze świata Spinozy; daremnie samowiedza dopomina się tam miejsca swego; konieczność logiczna, właściwa naturze systematu, usuwa go i wypędza kolejno ze wszystkich stopni istnienia.

Jasna rzecz więc, że systemat Spinozy oparty jest na hypotezie i że téj hypotezie zaprzecza doświadczenie.

Może kto zechce utrzymywać, że hypoteza Spinozy oparta jest na pojęciach *a priori* rozumu, które nie zależą od doświadczenia? Zaprzeczam temu stanowczo. Wyzywam Spinozę, czy potrafi dowieść *a priori*, iż nie może istnieć więcéj nad trzy rodzaje rzeczywistości, to jest: substancyja, atrybut i tryb. Nie był on w stanie dowieść tego, aż wreszcie ten logik zazwyczaj tak ścisły, zmuszony był w dalszym ciągu systematu swego przypuścić rodzaj bytu pośredni między atrybutem a właściwym trybem. I to właśnie jest, co on nazywa trybami wiecznemi i nieskończonemi przymiotów bożych. Ale nie nastając na ten ciemny punkt metafizyki Spinozy, zapytam, jakimby sposobem Spinoza zdołał (stawiając się poza zakresem doświadczenia) wyjść z pojęcia substancyi, pojąć w téj substancyi własności a w tych własnościach tryby, co więcéj określić dwie własności boskie, to jest: myśl i przestrzeń

i różne tryby tych dwóch przymiotów, które są w jego doktrynie duszami i ciałami? Widocznie Spinoza musiał tu zasilić się doświadczeniem. Otóż od chwili, jak przyjmujemy jedno dane doświadczenie, nie wolno nam wziąść jedno a odrzucić drugie; trzeba przyjąć całe doświadczenie. Idzie teraz o to, aby wiedzieć, czy istnieje fakt doświadczenia dosadniejszy i pewniejszy nad istnienie mego *ja*. To niepodobna, ponieważ samowiedza mego *ja* jest punktem wyjścia wszelkiéj wiedzy, wszelkiéj nauki a tém samém wszelkiéj zdrowéj filozofii. Próżnoby też Spinoza chciał szukać w pojęciach apriorystycznych rozumu, ucieczki przeciw zaprzeczeniom samowiedzy. Jego systemat został uznany za czysty wymysł, to jest hypotezę dowolną a co więcéj hypotezę pomyślaną poza obrębem wszelkich warunków rzeczywistości a któréj wyraźnie zaprzeczają wszelkie świadectwa wewnętrznego przeświadczenia.

Nie mamy więc powodu niepokoić się jego mniemaném udowodnieniem, rozwoju koniecznego działalności boskiéj. Poprzestańmy na zbadaniu zarzutów, jakie stawia przeciw stworzeniu a głównie przeciw wolności Boga. Wszystko da się sprowadzić do trzech trudności następujących, które rozwiążemy z kolei:

1° Jeżeli przypuszczamy, że Bóg stworzył wolno świat, wypływa ztąd według Spinozy, że Bóg mógłby sprawić, aby wszystkie kąty trójkąta nie były równe dwóm prostym. Odpowiadam z Leibnitzem, że potrzeba głęboko rozróżnić prawa matematyki, których konieczność jest bezwzględna od praw fizycznych, które mają tylko konieczność przyzwoitości czyli własności. Dziwnie byłoby przypuścić, że Bóg sprawić może, aby promienie koła były

nierówne lub żeby był skutek bez przyczyny albo żeby sprawiedliwość była złem. Są to prawdy bezwzględne, oparte na saméj naturze Boga. Zboczyć od prawd tego rodzaju, byłoby to dla Boga zniweczyć własną naturę, byłoby to przestać być sobą samym. Ale jakiémże prawem Spinoza wnosi z tego porządku praw, o porządku zupełnie odmiennym? Nie mogę zrozumieć, aby koło było czworograniaste, ale mogę zrozumieć, że słońce mogłoby być umieszczone bliżéj lub daléj ziemi; żeby ludzie mieli cztery zmysły zamiast pięciu. Widzę zapewne, że porządek natury byłby tém nadwerężony, że świat byłby mniéj piękny, mniéj godny Boga i w tém znaczeniu uznaję, że prawa, które rządzą światem, są konieczne do jego harmonii i do jego piękności; ale pomiędzy tą koniecznością całkiem moralną a raczéj koniecznością właściwości a koniecznością bezpośrednią, bezwzględną prawd koniecznych, jest przepaść, któréj żadne arcydzieło logiki nie zapełni. Zarzut Spinozy zostaje więc zbity, ponieważ on nie ma innéj zasady, jak pomieszanie dowolne dwóch porządków prawd zupełnie różnych od siebie.

2° Przypuszczenie Boga wolnego, stwórcy świata, każe domyślać się, mówią, że Bóg wybiera pomiędzy rzeczami możliwemi a zatém, że nie może urzeczywistnić wszystkich możliwości — co jest widoczne. Odpowiem naprzód, że nie mamy prawa przypuszczać, aby wolność Boga nie mogła działać jak w jeden tylko sposób, to jest: przez wybór pomiędzy rzeczami możliwemi. Przypuszczając bowiem, żeby urzeczywistnienie wszystkich możliwości wchodziło w zamiary Boga, trzebaby jeszcze określić porządek tych rzeczy, a więc byłoby to pole, na jakiém wol-

ność boska mogłaby działać. Ale dajmy na to, że wolność Boga działa w sposób przypuszczony. Bóg rozważa nieskończoną moc rzeczy możliwych i wybiera pomiędzy niemi. Nie ma wątpienia, że w skutek tej hypotezy znalazłyby się rzeczy możliwe, skazane, że tak powiem, na to aby nie istniały nigdy rzeczywiście. Ale czyż idzie za tém, aby te rzeczy możliwe przestały być możliwemi? Bynajmniéj. Bóg może im nadać rzeczywistość, mówiąc ściśle; ale nie chce uczynić tego. Nie chce, gdyż sądzi, że właściwsza rzecz dla niego, zgodniejsza z jego mądrością, z jego dobrocią, w ogóle z jego doskonałością, uczynić wybór pomiędzy rzeczami możliwemi, niźli urzeczywistnić je wszystkie bez różnicy. Gdzież jest w tém niedorzeczność? Rzeczy możliwe nieurzeczywistnione, zachowują zawsze na łonie myśli bożéj, która je ogarnia i rozróżnia, rodzaj istnienia odpowiedni im. Potęga Boga rozciąga się zawsze w nieskończoność; tylko wola jego, rządzona mądrością, ogranicza działanie téj potęgi w świecie widomym.

3° Jest, jak mówią, związek konieczny pomiędzy przyczyną a skutkiem. Skutki rozmaite nasuwają myśl rozmaitych przyczyn. Otóż świat jest skutkiem, którego Bóg jest przyczyną. Gdyby więc świat był innym, niż jest, Bóg także byłby innym, niż jest; niedorzeczne to zdanie. Skoro raz przypuścimy istotę doskonałą i tryb jéj działania zostaje oznaczony a zatem i następstwa téj działalności zarówno są oznaczone. Spinoza zwraca silnie uwagę na ten ostatni zarzut, przedstawiając go w różnych kształtach. Wszakże ten zarzut przypuszcza tylko to właśnie, co pozostaje jeszcze zagadnieniem. Jakoż uznajemy związek

konieczny skutku z przyczyną przypuszczamy zatém, że gdyby świat był innym, niźli jest, byłby mniéj dobry, mniéj harmonijny, mniéj godny dobroci bożéj, słowem, mniéj odpowiedni swéj przyczynie; i w tym sensie możnaby powiedzieć, że inny świat kazałby się domyślać innego Boga i w tym jeszcze sensie świat taki jakim jest, jest konieczny. Ale nasuwa się pytanie, czy jest konicznym koniecznością bezwzględną, czy też koniecznością całkiem moralną, zupełnie odpowiednią wolności bożéj; idzie o to, aby wiedzieć, czy świat jest takim, jakim jest dla tego, że Bóg nie mógł go uczynić innym, czy też, że Bóg chciał własną wolą stworzyć go takim, jakim jest, aby był doskonale godnym jego ręki. Spinoza przeniknięty całkiem swoim systematem, rozwiązuje pytanie w znaczeniu konieczności bezwzględnéj; ale obstawanie przy własnéj opinii nie dowodzi jeszcze, iż ona jest rozumną.

To co Spinoza dodaje, że wszystko w Bogu jest wieczne i obecnie rzeczywiste (en acte) nie zmienia w niczém kwestyi. Zgadzamy się na to, że nie ma w Bogu ani *wprzód*, ani *potem;* zgadzamy się, że Bóg nie namyśla się w czasie, że się nie zmienia, że wola jego zupełnie jest wolną od wszelkich nędz naszéj woli; ale jeszcze raz powtarzamy, idzie o to aby wiedzieć, czyli ten czyn wieczny, przez który istnieje i trwa świat, jest czynem wolnym, czy też czynem koniecznym: czas nie ma tu nic do czynienia a Spinoza ogranicza się jak zawsze na rozwinięciu swoich widoków, nie udowodniając ich istotnie.

Wnieśmy ztąd więc, że nie ma żadnéj gruntownéj przyczyny do odmawiania Bogu własności, bez któréj jego wszechpotęga, lubo nieskończona w swych skutkach, zo-

stałaby pod względem trybu jego działania, zupełnie niedoskonałą, powiem więcej, nieskończenie niższą od tej, jaką nam dał. Możeż być zatem większa niedorzeczność, jak wyobrażać sobie przyczynę mniej doskonałą niż jej skutki, przyczynę, która daje to, czego nie ma sama. Rozum i zdrowy rozsądek oburzają się przeciw takiej doktrynie a panteiści tak to dobrze uczuli, że odmówiwszy wolności Bogu, musieli jej odmówić i człowiekowi, przyjmując tym sposobem dwie niedorzeczności, z których jedna wystarczałaby już do ocalenia ich doktryny.

Nasz ostateczny wniosek jest więc taki, że panteizm niemniej jest niedorzeczny od dualizmu i że jedyna doktryna rozumna jest doktryna przypuszczająca Boga, którego wszechmocność nie ma żadnych granic a którego wolność jest doskonała; słowem Boga Stworzyciela.

O intelligencyi Boga, o jego mądrości, o jego sprawiedliwości i o jego dobroci czyli Bóg uważany jako Opatrzność. Położyliśmy zasadę wszechmocności i wolności bożej, aby uzupełnić pojęcie Boga stworzyciela i opatrznego, pozostaje nam udowodnić wraz z intelligencyją boską przymioty jego mądrości, sprawiedliwości i dobroci. Połączymy te trzy ostatnie przymioty, ponieważ istnieje między niemi ścisły związek i ponieważ nasuwają też same trudności. Wykażmy przedewszystkiem, że Bóg jest najwyższą intelligencyją.

O intelligencyi Boga. „Nie mogę pojmować Boga, jako istniejącego przez się, jeśli go nie pojmuję, jako mającego w sobie pełność bytu a zatem wszelkie rodzaje bytu aż do

niedoskończoności. Z tej zasady wynika, że intelligencyja czyli myśl, która jest rodzajem bytu, jest w nim. Ja, który myślę, nie jestem bynajmniej sam przez siebie, uznałem to już jasno w skutek mojej niedoskonałości. Ponieważ nie jestem wcale sam przez siebie, muszę być przez innego. Tym innym, którego szukam, jest Bóg. Ten Bóg, który mnie uczynił i który mi dał byt myślący, nie mógłby mi go dać, gdyby go sam nie posiadał. Myśli więc i myśli nieskończenie: ponieważ ma pełność bytu, musi mieć pełnosć intelligencyi, która jest rodzajem bytu.

„Nie mogę wątpić, żeby się Bóg sam nie znał. Ponieważ ma nieskończoną intelligencyją, musi znać powszechną i nieskończoną intelligencyją, która jest w nim samym. Gdyby nie znał własnej swojej istoty, nie znałby nic. Gdyby nic nie znał, byłby nicestwem intelligencyjném. Ponieważ zaś przeciwnie muszę mu przyznać intelligencyją najdoskonalszą, która jest nieskończonością, muszę wnosić, iż zna obecnie intelligencyją nieskończoną; jedna jest tylko prawdziwie nieskończona, to jest jego intelligencyja, albowiem intelligencyjność i byt są jedném i tém samém.

„Wreszcie łatwo widzieć od razu, że idea intelligencyi, która się zna cała doskonale, jest doskonalsza niźli idea intelligencyi, którаby nie znała się wcale, albo też znała niedokładnie. Trzeba więc zawsze zapełnić tę ideę najwyższą doskonałością, aby wydać właściwy sąd o Bogu. Oczywista rzecz zatém, że zna sam siebie i że zna się doskonale, to jest, że widząc się, wyrównywa swą intelligencyją swojej wiedzy; to jest, że się rozumie.

„Spostrzegam nadzwyczajną różnicę pomiędzy poję-

ciem a rozumieniem. Pojąć przedmiot jestto mieć jego znajomość, która wystarcza, aby go odróżnić od każdego innego przedmiotu, z jakim możnaby go pomieszać; nie znając jednak do tego stopnia wszystkiego co w nim jest, aby być przeświadczonym, że się zna dokładnie wszelkie jego doskonałości, o ile te są same w sobie jasne. Rozumieć znaczy znać dokładnie i oczywiście wszelkie doskonałości przedmiotu, o ile te są jasne. Bóg tylko sam nieskończenie zna nieskończoność. Musi zatem widzieć sam w sobie nieskończoną moc rzeczy, których my widzieć w nim nie możemy; a i te nawet, które w nim widzimy, on widzi z taką jasnością i dosadnością, tak je rozpoznaje i godzi razem, że nas w tém przechodzi nieskończenie.

„Bóg znając się tą doskonałą znajomością, którą nazwę rozumieniem, nie rozważa siebie kolejno i w skutek następstwa myśli zastanawiających się. Ponieważ Bóg jest przedewszystkiem jeden, przeto myśl jego, która jest nim samym, jest także przedewszystkiem jedna; ponieważ jest nieskończony, jego myśl jest nieskończona, myśl prosta, niepodzielna i nieskończona, nie może mieć żadnego następstwa, nie ma więc w téj myśli żadnéj własności czasu, który jest trwaniem ograniczoném, podzielném i zmienném.

„Jeśli intelligencyja boska nie ma następstwa, ani postępu, to nie dla tego, żeby Bóg nie widział związku i połączenia prawdy między sobą, ale dla tego, że zupełnie różną jest rzeczą widzieć te wszystkie związki prawd jednocześnie i obecnie a widzieć je tylko następnie przez związek, jaki mają z sobą. Widzi on zapewne wszystkie te związki prawd; widzi jak jedna świadczy o drugiéj; widzi wszystkie rozmaite porządki, podług których postępują intelligencyje skończone czyli ograniczone w celu udowodnienia tych prawd; ale widzi i prawdy, i ich związki, i porządek, jakim je wywodzi jedne z drugich poglądem prostym, jedynym, trwałym, nieskończonym i nieuległym żadnemu podziałowi. Taka jest intelligencyja, przez którą Bóg poznaje wszelką prawdę w sobie. Trzeba nam teraz rozpoznać, jak poznaje to, co jest poza jego obrębem.

„Gdy widzę jaką rzecz, widzę ją, bo jest; prawda przedmiotu daje mi poznać sam przedmiot. Ponieważ ta prawda przedmiotu nie istnieje sama przez się, nie przez nią też, ale przez tego, który ją uczynił, otrzymałem zdolność pojmowania. Otóż więc prawda sama przez się przyświeca w téj prawdzie szczególnéj i udzielonéj: prawda to powszechna, mówię, oświeca mnie. Ale nakoniec prawda, która jest moim przedmiotem, jest zewnątrz mnie i ona to daje mi wiedzę, któréj nie miałem; i jest rzeczą niewątpliwą, że to co zowię *ja*, które jest myślącą istotą, odbiera światło czyli wiedzę od przedmiotu.

„Nie tak się rzecz ma z Bogiem. Ponieważ on istnieje sam przez się, jest także świadomym przez się. Być samym przez się jestto być nieskończenie, nie otrzymawszy nic od nikogo. Bóg ma więc intelligencyją nieskończoną, nie mogącą otrzymać nic od swego przedmiotu; jego przedmiot nic mu dać nie może.

Czyż wniesiemy ztąd, że Bóg nie widzi wcale rzeczy, dla tego że są, lecz że przeciwnie one są jedynie z przyczyny, że je widzi? Nie, nie mogę zgodzić się z tą myślą, Bóg myśli o rzeczy o tyle, o ile ona jest prawdziwą lub istniejącą. Widzi ją więc, bo ona jest rzeczywistą. Pra-

wda, że ona jest tylko rzeczywistą przez niego. Gdyby kto wziął jego myśl i jego wiedzę za niego samego, ponieważ w istocie jego wiedza, nie jest różną od niego, trzebaby przyznać w tém znaczeniu, że jego wiedza jest przyczyną istot, które są jéj przedmiotem. Ale kiedy rozważamy jego wiedzę w znaczeniu właściwém wiedzy, to jest jako proste widzenie przedmiotów mogących być ujętemi w myśli, musimy uznać, że wiedza ta nie tworzy rzeczy istotnemi przez to, że je widzi, ale je widzi, ponieważ są uczynione.

„Przekonywa mnie o tém to, że idea myślenia, pojmowania, znania, wzięta w najściślejszém znaczeniu, zamyka tylko prostą percepcyję czyli ujęcie przedmiotu już istniejącego, bez żadnego działania lub téż wywierania skutku na niego. Przez ideę poznania, rozumiemy tylko działalność, która każe się domyślać przedmiotu a nie tworzy go. Jnnym to więc sposobem nic przez prostą myśl Bóg działa na przedmioty, chcąc je uczynić prawdziwemi i rzeczywistemi; a wiedza czyli myśl nie czyni je bytującemi, ale każe ich się domyślać.

„Jakże więc powiemy, że Bóg nie odbiera nic z przedmiotu, który pojmuje? Oto przedmiot jest tylko prawdziwym i uwydatnionym przez potęgę i przez wolę Boga. Ten przedmiot nie mając bytu sam przez się, jest sam przez się obojętnym na to, czy istnieje lub nie istnieje; zniewala go tylko do istnienia wola Boga i to jest jedyny powód jego bytu. Bóg widzi zatem prawdę téj istoty, nie wychodząc sam z siebie i nie biorąc nic z zewnątrz; widzi jéj możliwość w własnych a nieskończonych stopniach bytu, jakeśmy to wytłomaczyli kilkakrotnie; widzi jéj istnienie czyli

prawdę obecną w swojéj własnéj woli, która jest jedynym powodem czyli przyczyną tego istnienia (*).

W ustępie przytoczonym tu, intelligencyja boska dowiedziona jest *a priori*, jako następstwo konieczne doskonałości; można także uzasadnić ją ściśle *a posteriori*, opierając się na porządku przyrody a prościéj jeszcze i w sposób bezpośredni, gruntując się na bycie istot intelligencyją obdarzonych. W tém to znaczeniu Montesquieu powiedział na początku *Ducha praw*: „Ci, którzy utrzymywali, że ślepa fatalność wydała wszystkie skutki, jakie widzimy w świecie, powiedzieli wielką niedorzeczność; bo cóż niedorzeczniejszego jak ślepa fatalność, wydająca istoty pojętne?

O mądrości, o sprawiedliwości i o dobroci Boga. Bóg jest przyczyną, przyczyną wolną i rozumną, to już wykazane. Czegóż potrzeba więcéj, aby dowieść, że Bóg działa z doskonałą mądrością, z doskonałą sprawiedliwością, z doskonałą dobrocią? Nie być mądrym byłoby to u Boga brakiem przewidywania i rozpoznania, byłoby to niewiadomością, zapomnieniem, złém poznaniem jakiéj rzeczy, byłoby to więc przeciwném doskonałéj intelligencyi. Nie być sprawiedliwym i dobrym byłoby to samo, co nie być czynnością wolną, oświeconą rozumem nieomylnym. Dosyć nam téż wiedziéć, że Bóg jest przyczyną rozumną i wolną, aby być pewnym, że jest doskonale mądrym, doskonale sprawiedliwym, doskonale dobrym.

Powiedzmy jeszcze prościéj, mądrość, sprawiedliwość,

(*) Fenelon: *Traktat o istnieniu Bogu*, część II, roz. V.

dobroć, czyż nie są doskonałościami? nierozwaga, niesprawiedliwość, złość niedoskonałościami? Czyż znamy na tym świecie coś wyborniejszego nad mądrość, sprawiedliwość i dobroć? Czyż są przymioty zupełniejsze i doskonalej oswobodzone z wszelkiego ograniczenia, z wszelkiéj negacyi? Jeśli tak jest i jeśli jest godziwie a nawet potrzebnie nie odmawiać Bogu żadnéj doskonałości, wyłączyć wszelką niedoskonałość z jego istoty i pojmować w nim pod charakterem pełności nieskończonéj wszystko, co się napotyka rzeczywistego, istotnego, wybornego w tworach przyrody, nie jestże więc ścisłém następstwem wyznać, że Bóg jest nieskończenie mądry, sprawiedliwy i dobry i że wszelka niesprawiedliwość, wszelka nierozwaga, wszelka złość, wstrętne są całkiem jego doskonałości?

Bóg jest dobry, nie dla tego tylko, że jego czynność, rządzona jest zawsze, prawem doskonałego rozumu, ale także dla tego, iż kocha nieskończenie swoje stworzenia i rozsiewa na nie, (o ile mądrość jego dozwala na to i o ile ich konieczna wątłość to znieść może), przyjemność i szczęśliwość. Może się zdawać zrazu, że idee miłości i radości poniżają doskonałość bożą i nie mogą pogodzić się z nią. Bynajmniéj; one są jéj koniecznemi żywiołami i zamiast pomniejszać majestat istoty doskonałej, czynią ją dla nas tym droższą, tym godniejszą uwielbienia. Cóż lepszego nad miłość? Cóż bardziéj boskiego nad czystą radość? Miłość, mówią, przypuszcza potrzebę ukochanego przedmiotu; radość przypuszcza cierpienie. Bynajmniéj; wszystko to jest tylko prawdą w tym nędznym świecie, gdzie wszelka miłość jest mniej więcéj oddzieloną od przedmiotu

swego, gdzie wszelka radość połączona z boleścią. Ale radość i miłość same w sobie są rzeczy doskonałe i rzeczywiste. Kochać istotnie i posiadać, to u Boga jedno. On kocha siebie i posiada się sam; on kocha i posiada wszystkie stworzenia swoje, kocha je i posiada w miarę ich dobroci, to jest w miarę tego, jak są więcéj godne téj miłości i posiadania. Ztąd Bóg używa nieskończonéj szczęśliwości, szczytnego owocu żądzy doskonałości i szczęścia wiecznie zadowolonego. I nietylko Bóg kocha nieskończenie i używa szczęścia nieskończonego; ale chciał też być kochanym od niektórych stworzeń swoich, dać się im, dając im zdolność poznania go i kochania i złożyć tym sposobem w ich naturę ziarno szczęśliwości wiecznéj, obraz jego własnéj szczęśliwości.

Takie jest znaczenie tego przymiotu bożego *dobroci*, najwznioślejszego może, do jakiego dosięgnąć możemy, tego, który nam pozwala dotknąć, że tak powiem, Boga za pomocą tego, co jest w naszéj naturze najbardziéj tajemniczego oraz za pomocą tego, co jest najgłębszém w jego naturze. Bóg rzeczywiście nietylko że jest dobry, ale, jak już Platon uważał, jest on we wszystkich rzeczach i w sobie, Dobrem uosobioném.

Nic świetniejszego nad te przymioty boskie mądrości, sprawiedliwości i dobroci, gdy je rozważymy w ich zasadzie. Ale kiedy zstąpimy z téj wysokiéj sfery i zniżymy wzrok ku niedoskonałemu i zmiennemu światu, trzeba przyznać, że światło się zaciemnia, mrok zapada i jakkolwiek rozległe jest, harmonijne i wspaniałe dzieło boże,

trudno nam częstokroć poznać w nim cechę robotnika. Czyżby to znaczyło, że jest sprzeczność pomiędzy doświadczeniem a rozumem, pomiędzy Bogiem a światem? Nie ma jéj zaprawdę. Ale ten świat, do ktorego zdaje się mieć przystęp przypadek i złe, to świat taki, jaki się przedstawia naszym słabym oczom w jednym punkcie przestrzeni, w chwili przelotnéj czasu. Nie ma wątpienia, że gdybyśmy tylko mogli rozedrzéć tę zasłonę, jaką granice naszéj natury stawiają intelligencyi naszéj; świat przedstawiłby się w oczach naszych takim, jakim jest dla Boga samego; bezrząd, przypadek i złe, zostawszy zniszczone wraz z naszą nieudolnością, dozwoliłyby światu zabłysnąć całą doskonałością swego Twórcy. Początkiem więc wszystkich trudności, które się podnoszą przeciw mądrości, sprawiedliwości i dobroci bożéj, jest niedoskonałość naszéj istoty, są ciasne granice doświadczenia. Otóż jakimże sposobem wskazania doświadczenia, które muszą zawsze koniecznie być ograniczone, mogłyby przemódz nad światłem racyonalnéj oczywistości? Bądźmy więc pewni naprzód, że prawdy, któreśmy wykazali, są bezpieczne od wszelkich zarzutów a lubo nie odmawiamy przeciwnikom w dobréj wierze będącym poważnéj walki, wiemy naprzód i wiedziéć możemy, że nam niczego więcéj dowiéść nie mogą, jak chyba to, że ciekawość umysłu równa się tylko jego słabości.

Najważniejsze zarzuty przeciw Opatrzności boskiéj wyprowadzone są z istnienia złego. Otóż spostrzegamy trzy rodzaje złego: złe metafizyczne czyli niedoskonałość, złe moralne czyli grzech i złe fizyczne czyli cierpienie (*). Przebiegnijmy je kolejno.

Złe metafizyczne. Niedoskonałość jest prawem tego świata; każda istota jest jakby mieszaniną siły i słabości, bytu i nicestwa. Z najniższych szczebli drabiny wnijdźmy na najwyższe a znajdziemy wszędzie ograniczenie. Piękność najdoskonalsza ma swoje plamy, rozum najjaśniejszy swoje ciemności, wola najsilniejsza swoją słabość. Zbierzmy w jednym człowieku wszystkie dary, zdrowie i krzepkość ciała, blask wyobraźni, wysokość geniuszu, potęgę charakteru, ten człowiek cudowny będzie zawsze człowiekiem, to jest istotą nędzną i ograniczoną, uległą tysiącznym potrzebom a ostatecznie śmierci. Ztąd owe skargi podnoszące się przeciw Bóstwu: Czemu nie stworzył świata lepszego? czemu na przykład nie dał człowiekowi wyższego stopnia, intelligencyi bogatszéj i szerszéj zdolności kochania, rozciąglejszéj potęgi nad tworami przyrody?

Ten zarzut nie może niepokoić prawdziwie umysłu, który się umie zastanawiać. Aby rozproszyć wątpliwość, dosyć w rzeczy samej téj prostéj uwagi, że niedoskonałość stworzeń jest skutkiem koniecznym ich istnienia. Niestworzone jest tylko doskonałém. Kto mówi istota stworzona, jakby mówił istota nieistniejąca wcale sama przez się, która tém samém może być lub nie być, być tém lub tamtém, zacząć się i skończyć, podnieść się lub upaść; oto niedoskonałość, oto złe. Skarżyć się, że są stworzenia, to skazywać Boga na bezczynność, to oskarżać go, że chciał roz-

(*) Leibnitz *Teodycea*, część I, § 21.

postrzéć w koło siebie intelligencyją, moc, miłość, udzielając jéj drugim, że powołał niejako nicość do bytu a śmierć do życia.

Leibnitz wysoko określił początek złego metafizycznego: „Starożytni, mówi on (*), przypisywali przyczynę złego materyi, którą uważali za niestworzoną i niezależną od Boga; ale my, którzy wyprowadzamy od Boga wszelkie istoty, gdzież wynajdziemy źródło złego? Odpowiedź na to taka, że trzeba go szukać w naturze idealnéj stworzenia, o ile ta natura zamknięta jest w prawdach wiecznych, które leżą w pojęciu Boga, niezależnie od swéj woli. Trzeba bowiem uważać, że jest niedoskonałość oryginalna w stworzeniu przed grzechem, albowiem stworzenie jest przedewszystkiem ograniczone: ztąd pochodzi, że nie mogłoby wiedzićć wszystkiego i że się może mylić i popełniać inne błędy. Platon powiedział w *Tymeuszu*, że świat wziął swój początek z rozumu połączonego z koniecznością. Inni łączyli Boga z przyrodą. Można temu nadać sens słuszny: Bóg będzie rozumem a konieczność, to jest istotna natura rzeczy, będzie przedmiotem rozumu, o ile ten polega na prawdach wiecznych. Ale ten przedmiot jest wewnętrzny i znajduje się w rozumie bożym. W nim to znajduje się nietylko pierwotna forma dobrego, ale także początek złego: to sfera prawd wiecznych, którą trzeba postawić w miejsce materyi, gdy idzie o wynalezienie źródła rzeczy. Ta sfera jest przyczyną idealną złego, że tak powiem, zarówno jak dobrego; ale właściwie mówiąc, treść złego nie ma w sobie rzeczywistości czyli skuteczności,

(*) Leibnitz: *Teodycea*, częśc I, § 20.

gdyż polega na braku, jak zobaczymy daléj, to jest na têm, co się nie zgadza z przyczyną skuteczną. Dla tego to scholastycy zwykli nazywać przyczynę złego *odskuteczną*."

Aby uzasadnić ten charakter istotnie negatywny złego, Leibnitz stawia bardzo sprawiedliwe i trafne porównanie.

„Sławny Kepler, mówi on, a po nim Kartezyjusz (w swoich listach) mówili o bezwładności naturalnéj ciał a to możemy uważać jako doskonały obraz a nawet jako próbkę pierwotnego ograniczenia stworzeń, aby dowieść, że brak stanowi istotę, że tak powiemy, niedoskonałości i wadliwości, jakie się znajdują w substancyi, równie jak w jéj działaniach. Dajmy na to, że bieg téjże saméj rzeki unosi z sobą wiele statków, różniących się tylko między sobą ładunkiem; jedne z tych obciążone drzewem, drugie kamieniami, jedne mniéj, drugie więcéj. W takim razie nastąpi, że statki najbardziéj obciążone pójdą wolniéj niż drugie, byleśmy przypuścili, że ani wiatr, ani wiosła, ani żadne inne środki podobne, nie pomogą im w biegu. Nie sama to właściwie ciężkość jest przyczyną tego opóźnienia, ponieważ statki płyną z wodą a nie pod wodę, ale taż sama przyczyna powiększa także ciężar w ciałach, które mają więcéj skupione części, to jest, które są mniéj gąbkowate i bardziéj naładowane właściwą im materyją; ta bowiem co przechodzi przez pory, nie przyjmując tego samego ruchu nie może wchodzić w rachunek. Ponieważ więc materyja pierwiastkowo skłonna jest do opóźnienia czyli do braku pośpiechu; nie żeby zmniejszać sama z siebie ten pośpiech, gdyżby to było działaniem, ale żeby miarkować przez swoją bierność czyli przejmowalność skutek pchnięcia, kiedy

je odbiera. Ponieważ zatem więcéj jest materyi poruszanéj przez tęż samą siłę prądu, kiedy statek jest więcéj naładowany, musi przez to iść wolniéj.

„Doświadczenia téż, co do uderzenia się ciał, okazują, że trzeba użyć dwa razy więcéj siły, aby nadać równie spieszny ruch ciału z téjże saméj materyi, ale dwa razy większemu; coby nie było potrzebne, gdyby materyja była zupełnie obojętną na spoczynek lub ruch i gdyby nie miała téj bezwładności naturalnéj, o któréj dopierośmy mówili a który jéj daje pewien rodzaj wstrętu czyli oporu do tego, żeby została poruszoną. Porównajmy teraz siłę, jaką bieg wywiera na statki i jakiéj im udziela z działaniem Boga, który sprawia i zachowuje to, co jest pozytywném czyli rzeczywistém w stworzeniach i udziela im doskonałości, bytu i siły; porównajmy, mówię, bezwładność materyi z niedoskonałością naturalną stworzeń i powolność naładowanego statku z wadą, znajdującą się w usposobieniu i czynach stworzenia a uznamy, że nic słuszniejszego nad to porównanie. Prąd jest przyczyną poruszenia statku, ale nie jego zwłoki; Bóg jest przyczyną doskonałości w naturze i czynach stworzenia, ale ograniczenie bierności czyli przyjmowalności stworzenia jest przyczyną niedostatku, jaki widzimy w jego działaniu. A zatém Platoniści, święty Augustyn i scholastycy słusznie mówili, że Bóg jest przyczyną zewnętrzności złego, która stanowi jego rzeczywistość, ale nie jest przyczyną treści złego, biorącéj swój początek w braku; tak jak można powiedzieć, że prąd jest przyczyną zewnętrzności w opóźnieniu, nie będąc przyczyną istotną czyli że jest przyczyną prędkości płynienia łódki, nie będąc przyczyną ograniczenia téj prędkości.

„W ogólności, wnioskuje ostatecznie Leibnitz, że doskonałość jest pozytywna: to jest rzeczywistością bezwzględną; wada jest brakiem, pochodzi z ograniczenia i dąży do nowych niedostatków. To też stare zdanie słusznie mówi: *Bonum est causa integra, malum ex quodlibet defecta,* równie jak to: *Malum causam habet non efficientem sed deficientem.* Spodziewam się, że po tém, co powiedziałem, znaczenie tych axiomatów stanie się zrozumialsze."

Złe moralne. Zarzut wydobyty z istnienia złego moralnego może się streścić w taki sposób: Złe moralne jest nietylko niedoskonałością: jestto złe pozytywne, rzeczywiste, bezwzględne. Otóż to złe nie jest konieczne samo w sobie. Złe moralne istnieje więc dla tego, że Bóg chciał a przynajmniéj pozwolił, aby istniało. W obudwóch razach trzeba zaprzeczyć dobroci bożéj a przynajmniéj ją ograniczyć.

Odpowiemy na to, streszczając się, że jeśli złe moralne jest warunkiem koniecznym daleko większego dobra, niż to jakieby mogło wyniknąć z zupełnego usunięcia tego złego a zatém złe moralne, jakkolwiek pozostaje rzeczywistém i pozytywném, nie jest jednakże złem bezwzględném, skoro się przyczynia do powszechnego porządku.

I otóż z jednéj strony wykazuje się ściśle, że złe moralne jest koniecznym skutkiem wolności; a z drugiéj łatwo zrozumiéć, że istnienie stworzeń wolnych i moralnych wydało się lepszém w oczach Boga, (gdy wszystko zważył i rozpoznał), niżeli ich utworzenie, lubo nie jesteśmy zdolni pojąć wszystkich powodów tego postępowania, z przyczyny ograniczenia naszéj intelligencyi. Idzie tylko o dowie-

dzenie, że bez złego moralnego wolna wola stworzeń byłaby niepodobną. Spróbujmy oto przypuścić istoty wolne a zarazem niezdolne do czynienia źle: ponieważ pełnienie dobrego nie może wypływać w nich z niedoskonałości ich woli, kiedy nie ma nic zupełnie doskonałego w stworzeniu, widzimy, że pochodzi z działania czyli wpływu zewnętrznego, którego pokonać niepodobna a który właśnie niweczy wolność. A zatém bez złego moralnego nie byłoby wolnéj woli; bez wolnéj woli nie byłoby natury ludzkiéj; bez natury ludzkiéj byłby świat niższy od świata obecnego, to jest mniéj godny Boga.

Tu miejsce rozróżnić w Bogu ze scholastykami i Leibnitzem dwa rodzaje woli: jednę *uprzednią*, w skutek któréj Bóg może tylko chcieć dobrego; drugą wolę *następną*, w skutek któréj Bóg dozwala.

„Być może, mówi autor Teodycei, iż czyniąc rzeczy, które obowiązani jesteśmy czynić, przyczyniamy się do złego niekiedy a nawet otwieramy mu drogę. A spełniając zaś swoją powinność czyli (mówiąc o Bogu) kiedy zważywszy dobrze wszystko, zrobi się to, czego rozum wymaga, nie ma odpowiedzialności za wypadki, chociaż one były przewidziane. Nie chce się złego; ale chce się go dozwolić dla większego dobra, którego biorąc rozumnie rzeczy, nie możemy nic przełożyć nad inne względy. I jestto wola konsekwentna, wypływająca z woli uprzednich, przez które on chce dobra. Wiem, że niektórzy, mówiąc o woli bożéj uprzedniéj i następnéj, rozumieli przez uprzednią, tę która pragnie, aby wszyscy ludzie byli ocaleni a przez konsekwentną tę, która chce w skutek grzechu niepoprawionego, aby byli potępieni. Ale są to tylko przykłady

ogólniejszego poglądu i można powiedzieć z téjże saméj przyczyny, że Bóg chce przez wolę uprzednią, aby ludzie wcale nie grzeszyli a że przez wolę konsekwentną czyli ostateczną i wyrokującą, która ma zawsze swój skutek, dozwala, aby ludzie grzeszyli, to bowiem przyzwolenie jest następstwem wyższych względów. Słusznie też mówią powszechnie, że wola uprzednia Boga dąży do krzewienia dobrego i do przeszkodzenia złemu, uważając tak złe, jak dobre w znaczeniu osobném i jakby szczególném (partientariter et secundum quid) w miarę stopnia każdego dobra lub każdego zła; wola zaś Boga następna czyli ostateczna lub zupełna, dąży do wydawania tyle dobrego, ile się może, (że tak powiem), zmieścić na raz a co zarazem ogarnia i dozwolenie jakiéjś części złego i wykluczenie jakiéjś części dobra, jak tego wymagał najlepszy plan świata. A jednak gdyby komu wydawały się te wyrażenia niewłaściwemi, niech używa wyrazów wola *pierwotna* zamiast *uprzednia* i wola *ostateczna* czyli *wyrokująca* zamiast *następna*, gdyż nam nie idzie o słowa" (*).

Złe fizyczne. Zwykle szukają w niesprawiedliwym podziale dobra i złego i w ogólności w nędzach ludzkich, argumentów przeciwko Opatrzności. Otóż jest rzeczą oczywistą, iż trzeba wyłączyć tu z owych nędz: 1° złe, które przez brak chwilowy dobra, daje nam uczuć tym żywiéj jego wartość; 2° karę, jaką sumienie, opinija publiczna i prawa, nakładają na ludzi winnych i zepsutych; 3° bojaźń przyszłości, jaka dręczy duszę słabą albo występną; 4° wiel-

(*) Leibnitz *Teodycea,* streszczenie dysputy.

kie nieszczęścia, któremi dotyka nas Opatrzność w chwilach niespodziewanych za winy lub występki poprzednie.

Usunąwszy to, pozostaje jeszcze w świecie, trzeba wyznać, wiele nierówności i niesprawiedliwości wszelkiego rodzaju. Ale dowodziż to czego przeciwko Opatrzności? Byłaż ona zmuszona przywiązać do każdego występku natychmiastową karę i w tém życiu uwieńczać zasługę i cnoty? Te wyrazy nawet: zasługa i cnota byłyby bez znaczenia w świecie, gdyby zasługa nie zdobywała się kosztem poświęcenia i gdyby cnota nie była rezultatem długiéj i bolesnéj walki. Aby więc człowiek osiągnął całą doskonałość swojéj natury i rozwinął w sobie wyrób najdoskonalszy, to jest moralność, potrzeba było, aby życie ludzkie stawało się próbą; dla usprawiedliwienia zaś Opatrzności dostatecznem jest, że ta próba nie trwa wiecznie i że przygotowywa nas tutaj do przeznaczenia wyższego.

Nie potrzebujemy tu mówić obszerniéj o tych prawdach, religija bowiem chrześcijańska zapoznaje z niemi od dzieciństwa umysły i dusze. Zakończymy tylko te studyja nad Opatrznością, pożyczając od Rousseau kilka stronnic równie rozgłośnych jak znakomitych a które nam posłużą za przejście naturalne do kwestyi o nieśmiertelności duszy.

„Jeżeli człowiek jest czynny i wolny, działa więc sam przez się, wszystko zatém co czyni dowolnie, wychodzi poza zakres rozrządzeń opatrzności i nie czyni ją odpowiedzialną; ona nie chce złego, które człowiek popełnia, nadużywając wolności, jaką mu dała, ale mu nie przeszkadza w działaniach, czyto że z wysokości wielkich praw jéj, nie mogąc tego uczynić bez zgwałcenia jego wolności i bez

spowodowania gorszych jeszcze skutków przez poniżenie jego natury. Bóg stworzył go wolnym, aby czynił dobro, nie zaś złe, z własnego wyboru, uzdolnił go do tego wyboru, skoro tylko zechce dobrze używać władz, jakiemi go obdarzył, ale zarazem tak ograniczył jego siły, że nadużycie wolności, jaką mu pozostawił, nie może mieszać porządku ogólnego. Złe popełnione przez człowieka, spada w skutkach na niego samego, nie zmieniając jednak w niczém systematu świata, nie przeszkadzając zachowywaniu się rodu ludzkiego w warunkach mu nadanych. Uskarżać się na to, że Bóg nie przeszkadza człowiekowi w spełnieniu złego, jestto uskarżać się na to, że mu dał naturę wyborową, że czynom jego nadał znaczenie moralne, które ich szlachetność stanowi, nakoniec, że mu dał prawo do cnoty. Najwyższa rozkosz leży w zaspokojeniu siebie; dla zasłużenia na tę rozkosz i otrzymania jéj, umieszczeni jesteśmy na ziemi i obdarzeni wolnością a zarazem ulegli passyjom i ostrzegani sumieniem. Cóż więcéj dla nas uczynić mogła potęga boska, czyż mogła położyć sprzeczność w saméj naszéj naturze i naznaczyć nagrodę za czyn cnotliwy, nie dawszy możności popełnienia złego. Jakto? więc dla tego, aby człowiek nie został występnym, trzeba było ograniczyć go na instynkcie i uczynić zwierzęciem? Nie, stokroć nie, Boże mojéj duszy nigdy nie będę Ci wyrzucał, żeś ją stworzył na swój obraz, abym mógł być dobry, wolny i szczęśliwy jak Ty!

„Nadużycie tylko naszych władz czyni nas nieszczęśliwemi i występnemi, smutki, troski i boleści nasze od nas pochodzą, złe moralne jest niezaprzenie naszém dziełem a złe fizyczne byłoby niczém, bez win które powiększają je-

go dotkliwość. Czyż nie dla zachowania naszego bytu, natura obudza w nas poczucie potrzeb? boleść ciała czyż nie jest oznaką, że maszyna cielesna się psuje a zarazem czyż nie ostrzega, żeby temu zaradzić?... A śmierć, ach! czyż źli ludzie nie zatruwają naszego i swego życia, któżby chciał zawsze żyć, śmierć jest lekarstwem na złe, jakie sobie sami narobiliśmy, Opatrzność nie chciała, abyśmy zawsze cierpieli. Człowiek, żyjący w prostocie pierwotnéj, ulega daleko mniejszéj liczbie dolegliwości, żyje prawie bez chorób i bez namiętności, nie przewiduje i nie lęka się śmierci, kiedy zaś czuje, że się ona zbliża, zważywszy nędzę życia, pragnie jéj a tym sposobem śmierć przestaje być złem dla niego. Gdybyśmy się ograniczyli na spełnieniu naszego przeznaczenia, los nasz byłby daleko lżejszym, ale szukając dóbr wymarzonych, sprowadzamy sobie tysiące przykrości rzeczywistych. Kto nie umie znosić małych cierpień, naraża się na większe. Kiedy zniszczyliśmy nasze zdrowie życiem nieporządném, chcemy je naprawić lekarstwami i wówczas często do złego obecnego dodajemy inne. Przewidywanie śmierci czyni ją straszną i przyśpiesza jéj przyjście, im więcéj uciekamy przed nią, tym więcéj ją czujemy i tak umieramy całe życie, oskarżając naturę o złe, które sprowadziliśmy na siebie przez obrażanie jéj.

„Człowieku przestań już badać, kto jest sprawcą twoich nieszczęść. Sprawcą jesteś ty sam, nie ma innego złego jak to, które ty czynisz lub to, które ty znosisz a jedno i drugie pochodzi od ciebie. Złe ogólne musiałoby mieć za podstawę nieporządek ogólny a ja widzę w systemacie świata, porządek niczém niezachwiany; złe szczególne leży tylko w boleści istoty cierpiącéj a téj boleści człowiek nie dostał z rąk natury, lecz ją sam sobie sprowadził. Usuńmy nasze błędy i nasze występki a boleść zniknie ze świata.

„Słysząc niecierpliwe narzekania śmiertelnych możnaby sądzić, że Bóg winien im nagrodę przed zasługą i że powinien cnotę płacić naprzód. Oh! bądźmyż pierwéj dobremi a staniemy się szczęśliwemi, nie żądajmy nagrody przed zwycięztwem, ani zapłaty przed pracą. Nie w szrankach to, mówił Plutarch, nagradzani są zwycięzcy naszych igrzysk świętych, lecz dopiero po ich przebiegnięciu.

„Skoro dusza jest niematéryalną, może przeżyć ciało a skoro przeżywa je, Opatrzność jest usprawiedliwoną" (*).

O nieśmiertelności duszy.

Kwestyja nieśmiertelności duszy ściśle jest złączona z kwestyją, tyczącą się opatrzności. Istnienie Boga sprawiedliwego i dobrego jest konieczną podstawą naszéj wiary w życie przyszłe a z drugiéj strony istnienie tego życia przyszłego jest koniecznéem dla usprawiedliwienia opatrzności.

I nie myślmy, aby w tém rozumowaniu było jakie kółko błędne; dla usprawiedliwienia opatrzności dosyć już jest, aby życie przyszłe było możliwe. Otóż możliwość tego życia można udowodnić, nie odwołując się nawet do sprawiedliwości i dobroci Boga; ona wynika prosto i ściśle z saméj duchowości duszy ludzkiéj. Skoro tylko prze-

(*) Rousseau *Emile*, Profession de foi du vicaire savoyard édit. Lahure. tom II.

konaliśmy się, że dusza może przeżyć ciało, natychmiast przychodzi drugie rozumowanie, opierające się na najszczytniejszych przymiotach Boga, przez które udowodnić można, że dusza w istocie powinna przeżyć ciało a tym sposobem wyjaśniają się zarazem i zamiary opatrzności i przeznaczenie człowieka.

Dwa dowody oddzielne, zarówno gruntowne, zarówno oparte na przeświadczeniu powszechném i na tradycyjach rodu ludzkiego, stanowią udowodnienie nieśmiertelności duszy. Naprzód wykazuje się, iż dusza ludzka może być nieśmiertelna; jestto argument czysto metafizyczny, oparty na duchowości duszy. Następnie dowodzi się, że dusza powinna przeżyć ciało, aby otrzymać po têm życiu nagrodę za swoje czyny; jestto argument czysto moralny, oparty na sprawiedliwości Boga. Pierwszy z tych argumentów gwarantuje tylko substancyją duszy, że tak powiemy, drugi gwarantuje jéj osobistość a raczéj osobowość, ztąd jego ważność i wielkość. Pozostaje jeszcze poznać, czy dusza ludzka przeniosłszy w inne życie swą osobowość, może ją kiedy stracić lub téż, czy czeka ją przyszłość bez końca. Tu przedstawiają się dowody rodzaju szczególnego, wprawdzie mniéj ściśle jak poprzednie, jednakże bardzo gruntowne a które lubo nie doprowadzają do stanowczego wniosku naukowego, upoważniają jednak do szczytnych i słusznych nadziei.

Pierwszy taki dowód znajduje się już w Platonie:

„Cóż umiera, mówi Sokrates(*), co się rozkłada? To co jest złożone a nie zaś to, co jest proste i niezłożone.

(*) Phédon, tom I.

szczenia; właśnie z tego powodu, że jedno nie będąc têm, co drugie, może istnieć, być, przestać bytować, bez tego drugiego ciała. Ich różność stanowi ich niezależność wzajemną. A jeżeli tak rozumować można o dwóch ciałach osobnych i które mają jednakową naturę, z jakże większą stokroć słusznością można utrzymywać to samo o duchu i ciele, których związek jest tak nienaturalny, przyroda tak różna! Z jednéj strony ustanie związku, tak przypadkowo zaprowadzonego między temi dwoma naturami, nie może być ani jednéj, ani drugiéj przyczyną znicestwienia; z drugiéj strony zniszczenie jednego z tych dwóch istnień, nie mogłoby być przyczyną w żaden sposób zniszczenia drugiego. Istota, która nie jest przyczyną istnienia drugiéj, nie może wcale być przyczyną jéj zniszczenia. Jasną więc jest rzeczą, że rozdział między duszą a ciałem nie może zrządzić znicestwienia duszy albo ciała a nawet że zniszczenie ciała nie mogłoby nic poradzić na zniszczenie duszy.

Ciało znów także nie przechodzi w nicość. Najmniejszy atom nie ginie. W têm co nazywają śmiercią, zachodzi tylko pewne rozprzęgnienie organów; pierwiastki najsubtelniejsze ulatniają się; maszyna cała rozkłada się i rozstaja; ale gdziekolwiek psucie się ciała lub przypadek rzuci te pierwiastki, żadna jednak cząstka nie ginie a wszyscy filozofowie zgadzają się w przypuszczeniu, że nigdy nie ginie najmniejszy i najnikczemniejszy atom w świecie. Dla czegóż więc mielibyśmy się lękać znicestwienia téj innéj siły, którą nazywamy *duszą?* Jakże moglibyśmy przypuszczać, że ciało, które nie przechodzi w nicość, mogłoby niweczyć dusze natury szlachetniejszéj i która jest

zupełnie od niego niezależną? Rozdział tych dwóch istnień nie może spowodować niszczenia ani jednego, ani drugiego. Wszak zgodzano się na to, że żadna cząstka nie zostaje zniszczoną w chwili rozdziału tych dwóch części: dla czegóż szukają tak gorliwie wybiegów na dowiedzenie, że dusza, która jest nieskończenie doskonalsza od ciała, zostaje zniszczoną? Wprawdzie powtarzamy, iż Bóg w każdéj chwili może ją zniszczyć wszechmocnością swoją, jeżeli zechce, ale nie ma żadnego powodu mniemać, iż on koniecznie ma to czynić raczéj w chwili rozdziału jéj z ciałem, jak w każdym innym czasie. Ponieważ to, co nazywają śmiercią, jest prostém pomieszaniem cząstek, z jakich składają się organa, nie można więc z tego wnosić, że nieporządek ten jednocześnie pojawia się w duszy. Dusza, jako istota myśląca, nie ma żadnéj własności cielesnéj: nie ma ani części, ani kształtu, ani wzajemnego położenia części jednéj względem drugiéj, ani ruchu, ani zmiany położeń. Zadne więc rozprzężenie nastąpić w niéj nie może.

Dowód ten w istocie jest niezwyciężony; ale on tu nie wystarcza. Udowodnia on doskonale to, co nazywają nieśmiertelnością metafizyczną duszy; ale o jéj nieśmiertelności moralnéj nic nam nie mówi. Innemi słowami czyli inaczéj mówiąc, że substancyja, istota méj duszy, nie będzie zniszczoną, kiedy ciało moje się rozproszy; ale cóż się stanie z moją osobą, z mojém przeświadczeniem jako istoty moralnéj, słowem co się stanie z mojém życiem duchowém? Tego nie powiada mi ten dowód a to właśnie ją chcę wiedzieć? Na cóż mi się przyda, że dusza moja ma przeżyć ciało, jeżeli ma na zawsze pozostać w tym śnie ciężkim, który już w tém życiu zabiera mi niejako chwilami moją oso-

Jeżeli dusza jest niezłożona, więc nie ulega rozkładowi, jest nieśmiertelna."

Fenelon rozwinął ten argument Phedona z wielką siłą (*): „Prawdą jest, mówi on, że dusza ludzka nie jest istotą bytującą odwiecznie sama przez się, ani też istnienia koniecznego: jedna tylko istota posiada byt sama przez się, nie może nigdy go stracić i udziela go wszystkim innym. Bóg nie potrzebowałby wywrzeć żadnego działania, aby zniszczyć duszę człowieka: potrzebowałby tylko zaprzestać działalności, (przez którą utrzymuje całe stworzenie w każdéj chwili), by pogrążyć ją w nicość, z któréj ją wyprowadził, podobnie jak człowiek potrzebuje tylko otworzyć rękę, aby spuścić kamień, który w niéj trzyma; spadnie on natychmiast własnym ciężarem. Nie można więc rozumnie mówiąc, czynić kwestyi z tego, czy dusza ludzka mogłaby być zniszczona, gdyby Bóg tego chciał; nie ma wątpliwości, że może nią być i idzie tu tylko o wolę bożą.

Ale to jest kwestyją, czy dusza ludzka ma w sobie samej przyczyny zniszczenia, któreby spowodowały jéj koniec w pewnym przeciągu czasu; czy można filozoficznie dowieść, że dusza ma w sobie takie przyczyny. Oto jest dowód tego negatywny. Skoro tylko przyjmiemy rozróżnienie istotne i niezaprzeczone duszy od ciała, natychmiast przedstawia nam się taka niemożliwość ich połączenia, iż tylko przez potęgę Boga można przypuścić, że mogło nastąpić połączenie dwóch tych natur tak różnych i że one mogą działać zgodnie. Ciała nie myślą; dusze nie są ani

(*) Fenelon, *Listy o metafizyce*, list II, roz. II.

podzielne, ani rozciągłe, ani mające kształty, ani posiadające własności cielesne. Gdybyśmy zapytali jakiéj osoby rozsądnéj, czy myśl jéj jest okrągła albo kwadratowa, biała lub żółta, ciepła lub zimna, podzielna na sześć lub na dwanaście części; osoba ta tak zapytana zamiast odpowiadać, rozśmiałaby się. Jeżeli jeszcze zapytamy jéj się, czy atomy, z których złożone jéj ciało, są rozumne lub szalone, czy się znają, czy są cnotliwe, czy mają przyjaźń wzajemną dla siebie, czy atomy okrągłe mają więcéj rozumu, jak atomy kwadratowe; ona śmiać się będzie, nie mogąc wierzyć, żebyśmy do niéj mówili naseryo.

Skoro tym sposobem przekonamy się o różnicy i zupełnéj oddzielności tych dwóch istnień, nie możemy się już dziwić, że ich połączenie, które zależy tylko na pewném zespoleniu i wzajewnych stosunkach między myślą jednego a ruchami drugiego może się skończyć, chociażby żadne z tych osobnych istnień bytować nie przestało; trzeba raczéj dziwić się, jakim sposobem istnienia tak różne z swéj natury mogą zostawać jakiś czas w téj wspólności działań. Z jakiegoż więc powodu zawyrokowanoby, że jedno z tych istnień byłoby znicestwione, skoro ustał związek między niemi tak przeciwny ich naturze? Wystawmy sobie dwa ciała innéj zupełnie przyrody: chociaż je rozdzielimy, nie zniszczymy przez to żadnego z nich. Więcéj nawet powiem, istnienie jednego z nich nie może być nigdy dowodem istnienia drugiego a zniszczenie jednego nie może być dowodem zniszczenia drugiego. Chociażbyśmy wyobrazili je zupełnie sobie podobne, ich różność istotna wystarcza do udowodnienia, że one nie mogą nigdy być jedno drugiemu przyczyną bytu lub zni-

pozostaje w ukryciu! Ileż hypokrytów cieszy się czcią powszechną! Ileż szlachetnych czynów zaległo w tajemnicy!

Pozostaje więc tylko sankcyja wyrzutu lub zadowolenia moralnego. Na téj nie zbywa nigdy i ona jedna jest zawsze sprawiedliwą. Ale naprzód ona zależy od udelikatnienia wewnętrznego a przez to jest bardzo względną i zmienną; w niektórych nawet wypadkach nie wystarcza zadaniu, widzimy bowiem nieraz, że występny zatwardza się w miarę jak postępuje bardziéj w drodze występku. Bez wątpienia zatwardziałość ta, jest już sama karą a Platon słusznie i z wielką głębokością utrzymuje w *Gorgiasie*, że największém złem, jakie można wyrządzić występnemu, jest pozostawienie go bezkarne; ale jakież znaczenie téj myśli? Dla czegóż ta bezkarność jest tak wielkiem złem, jeżeli nie dla tego właśnie, że oddziela człowieka od porządku moralnego, oddając go bezwarunkowo po skończoném życiu strasznéj sprawiedliwości boskiéj? Uznajmy więc, że sankcyja moralna prawa jest niedostateczna i niezupełna oraz, że życie teraźniejsze wkłada niejako na Opatrzność obowiązek dania nam życia przyszłego.

Ale czemże będzie to życie? Czy ono skończy się kiedy lub nie? Są to wszystko zagadnienia raczéj tajemnice pełne ponęty dla naszéj myśli a może niedostępne słabemu rozumowi człowieka! Jest jednak pewien szereg uwag moralnych najwyższego rzędu, które mogą upoważniać człowieka do wierzenia, że Opatrzność nie chciała ograniczać jego rozwinięcia moralnego.

Jakoż widzimy, iż dała mu zdolności cudowne, którym nietylko nie wystarcza życie obecne, co już dowodzi życia

przyszłego, ale które jeszcze nie mogą znaléźć dla siebie zadowolenia innego jak w posiadaniu albo raczéj w używaniu wieczném ich przedmiotów a zatem tylko w życiu, któreby się nigdy nie kończyło. Przez to samo więc, że dowodzimy, opierając się na sile tych szlachetnych instynktów serca i umysłu ludzkiego, że istnienie teraźniejsze jest tylko jakby wstępem do istnienia innego, przez to samo dowodzimy zarazem, że to drugie życie nieskończy się Taka jest cecha szczególna tego ostatniego dowodu nieśmiertelności duszy, do któréj odwoływał się bezustanie jeden z moralistów współczesnych a który przyświecał jego wszystkim pracom, jako cel najwyższy.

„Cel życia człowieka, mówi Jouffroy (*), jaki wynika z jego natury, jak tego domyślać się każe jego natura, nie spełnia się doskonale w tém życiu i nie może nawet spełnić się nigdy. Weźmy jakąkolwiek dążność naszego ducha w jakimkolwiek indywiduum, więcéj powiem w całym rodzie i zobaczmy, czy ta dążność jest zupełnie zadowoloną. Widoczną będzie rzeczą, że nie jest zadowoloną, ani w indywiduum, ani w rodzie. Równie widocznem jest, że dopóki świat będzie takim, jakim jest a inaczéj być nie może, niepodobieństwem jest, aby jakakolwiek dążność naszéj duchowéj natury była zadowoloną, czyto w indywiduum, czy w rodzie. A wiecie, co jest zadowolenie dążności naszéj natury? Jestto dla umysłu poznanie bezwzględne; dla uczucia miłość bezwzględna i harmonija najzupełniejsza wszystkich stworzeń między sobą. Otóż jest niewątpliwém, (że na tych dwóch tylko ograniczę się przykładach),

(*) *Kurs prawa natury,* lekcyja XXX.

bistość? Ale sen przemijający to przynajmniéj tylko odpoczynek; kiedy sen wieczny byłby nicością. Cóż mi z tego, jeżeli dusza moja odnowiona przez śmierć, ma przechodzić do innych przeznaczeń? Jakkolwiek świetnie wystawiałaby to sobie wyobraźnia, skoro moja osoba ma być temu istnieniu obcą, staje mi się ono zupełnie obojętném. Zapytajmy się rodu ludzkiego; nieśmiertelność, któréj on świętą nadzieję zachowuje w sobie, ta nieśmiertelność, o którą dusza pobożna błaga dobroć boską, ta, która podnosi słabego lub uciemiężonego, rzucając na ich nędzę obecną, odbicie lepszego przeznaczenia, jestto nieśmiertelność osoby. Nieśmiertelność metafizyczna duszy stanowi przedmiot godny zajęcia filozofów; ale ród ludzki nie zajmuje się tym przedmiotem, dla niego umrzéć wewnętrznemu przeświadczeniu, znaczy umrzéć zupełnie.

Drugi dowód nie przedstawia tych niedostateczności, które teraz stawiliśmy. Oparty na ideach moralnych, stanowi on właściwie przedmiot moralności, gdyż tu idzie o osobistość rozumu i o wolność któréj udowodnia się trwanie.

Dowód ten jest zbyt prostym, abyśmy potrzebowali nad nim się rozwodzić. Ograniczymy się tylko na przypomnieniu dokładném pierwiastków, z których się składa: wykazaliśmy poprzednio w Etyce, że prawo moralne powinno miéć sankcyją: sankcyją, mówię, któraby była najzupełniéj słuszną, najzupełniéj stosowną i skuteczną. Owóż można odnieść do czterech rodzajów sankcyję, jakiéj podlegać może prawo moralne tu na ziemi, to jest sankcyję przyrodzoną, sankcyję prawną czyli legalną, san-

kcyję opinii publicznéj, nakoniec przaświadczenie czyli sankcyję wewnętrzną. Rozważmy kolejno każdą z nich a nie będzie nam trudno wykazać ich niedostateczność, czyto wziętych z osobna, czy też w połączeniu.

Nazywam sankcyją naturalną to prawo, w skutek którego istota moralna znajduje karę lub nagrodę czynu swego w naturalnych skutkach, jakie on wydaje. I tak np. rozpusta niszczy zdrowie i przytępia umysł; przeciwnie życie umiarkowane umacnia i zachowuje nasze władze. Sankcyja ta jest niezaprzeczenie sprawiedliwą; ale brakuje jéj stósowności i powszechności. I tak wpływ rozpusty na zdrowie zależy od siły organizmu i od usposobienia. Zdarzają się bowiem ludzie mocnéj kompleksyi, którzy uniknęli skutków złego życia a z drugiéj strony jakże często praca najwytrwalsza była bezowocną przy umyśle niezdolnym, kiedy przeciwnie intelligencyje wybrane tworzą cudowne dzieła!

Sankcyja prawa jest z natury swéj niedostateczną, gdyż ogranicza się na karaniu a nie wynagradza. A przytem karze ona tylko uchybienie jednego rodzaju, to jest przewinienie człowieka względem jego bliźnich; oraz dosięga jedynie obowiązków sprawiedliwości, dozwalając ludziom deptać bezkarnie obowiązki miłości i miłosierdzia. Oprócz tego jeszcze prawo potępia niekiedy niewinnego, ochraniając przez niewiadomość winnego. Nakoniec jako stosowane przez ludzi i opierając się na ogólnych przepisach, nie może ściśle odpowiadać ważności czynów.

Sankcyja opinii publicznéj jest niedokładniejszą jeszcze: jestże bowiem co bardziéj zmiennego, bardziéj uległego roztargnieniu i lekkości jak sąd publiczny? Ileż zbrodni

że równie wiedza bezwzględna, jak miłość i harmonija doskonała między stworzeniami jest niemożliwa w porządku świata, jaki istnieje. I nie trzeba sądzić, że to zależy od układu społeczeństwa, oraz że przy innym układzie osiągniętoby doskonale i z zupełném zadowoleniem naszéj natury, jak to utrzymuje sekta bardzo nowożytna... Nie ma takiego układu społecznego, któryby mógł wydać wiedzę bezwzględną; ani takiego, któryby mógł doprowadzić do doskonałéj zgody istot tego świata. Wprawdzie przez organizacyją społeczną, mniéj lub więcéj szczęśliwą, można pomnożyć summę zadowolenia szlachetnych dążeń naszéj natury a może nawet wszystkich. W tém to właśnie leży postęp nauki społecznéj. I tak, w obecnym czasie, uczucie każdego indywiduum jest nieskończenie więcéj zadowolone, niż było w stanie barbarzyństwa, w stanie pasterskim, w stanie łowieckim, w rozmaitych stanach, jakie przechodziła ludzkość kolejno w swoim pochodzie cywilizacyjnym. Bezwątpienia chęć wiedzy i czucie są stokroć razy więcéj zadowolone z porządku dzisiejszych czasów niż dawniéj; ale porównajmy z tém zadowoleniem częściowém, zadowolenie zupełne, jakiego potrzebują nasze dążności a pojmiemy, iż żaden układ społeczny nie może téj niedostateczności zaradzić, która jest warunkiem bytu doczesnego!

Można więc przez cywilizacyją zbliżyć się do celu, dla którego stworzeni zostaliśmy, ale w tym świecie, jaki istnieje, niepodobna go osiągnąć.

Cała działalność ludzkości dąży ku temu celowi i ku tym rozmaitym żywiołom; ale dąży przy wiecznym oporze ze strony rzeczy. Postępuje, ale cel ten usuwa się

przed nią; jest on poza zakresem jéj sił i wszelkich usiłowań. Bez wątpienia, że w czasie obecnym możemy sobie tego powinszować, żeśmy doszli do pewnego stanowiska ludzkości, na którém życie jest dosyć słodkie; ale to dobre jest tylko względne a kiedy dotrzesz do szczytu wiedzy, jaka obecnie istnieje, znajdujesz, że zadania najbardziéj zwracające twoją uwagę, są jeszcze najczęściéj nierozwiązane a to równie można powiedzieć nietylko o tych, które pojmujemy, jak o innych, które nam się jeszcze nie przedstawiły; wiadomo bowiem, że na téj drodze wiedzy, tysiące zagadnień podnosi się, wyszczególnia: szranki się rozszerzają w miarę, jak je przebiegamy. Tak więc *przeszkoda* stanowi nieodłączną cechę przeznaczenia człowieka; przeszkoda, którą napotykają wszystkie nasze władze, pracujące około zadowolenia naszych dążeń; tak powtarzamy, przeszkoda jest niezaprzeczona, ona jest warunkiem tego świata. Swiat ten w swoim układzie obecnie jest, że użyję mojéj zwykłéj formuły przeciwieństwa, jakby przeciwstawieniem rozmaitych przeznaczeń i rozmaitych rozwinięć jestestw. Każde stworzenie ogranicza drugie i jest ograniczone przez wszystkie inne, wszyscy ograniczamy się wzajemnie a cała sztuka cywilizacyi zależy na tém, żeby sharmonizować i zrównać siły, które z przyrodzenia ani harmonijnemi, ani naturalnemi nie były. Każde odkrycie nowe w cywilizacyi społecznéj, dąży do zrównania tych sił, które właśnie były w przeciwieństwie a wszystkie nasze odkrycia w naukach przyrodzonych lub fizycznych dążą do postawienia na równi z naszą siłą, sił ślepych, które walczyły z nią. Tak więc ile tylko razy odkry-

wamy jakie prawo siły naturalnéj jak pary, powietrza i tym podobnie, cóż się staje? Oto że poznając prawo téj siły słabéj, skierujemy tę siłę w kierunku naszych zamiarów; z przeciwnéj staje ona nam się uległą, zostając narzędziem w naszych rękach. Cywilizacyja dąży do stawiania w harmonii wszystkich sił, któremi włada, mianowicie sił ludzkich, gdyż przed rozwinięciem cywilizacyi, siły te były mniéj więcéj w przeciwieństwie. Ale między harmoniją zupełną a stopniem harmonii, jaki potęga ludzka może z czasem ustanowić, między siłami ożywiającemi ten świat, pozostanie zawsze przestrzeń niezmierzona.

Ztąd wynika, że cel absolutny człowieka taki, jaki wynika z jego natury, nie może być urzeczywistniony w tym świecie. A zatem, że człowiek i przestrzeń nie dla tego tu stawieni zostali obok siebie, aby osiągnąć spełnienie tego celu, bo gdyby tak było, świat byłby uorganizowany w ten właśnie sposób, iż toby się stało możliwém. A ponieważ tak nie jest, więc widocznie nie było to w zamiarach Boga.

Widzimy tu jasno nieskończone znaczenie tego dowodu. Dla czego życie obecne nie wystarcza władzom człowieka? bo życie obecne jest ograniczone, kiedy przeciwnie cele, ku którym dążą władze człowieka są nieskończone. I to właśnie czyni z człowieka istotę osobną w stworzeniu, istotę, któréj natura różni się nieskończenie od wszystkiego, co ją otacza a zatém, któréj przeznaczenie powinno odpowiedzieć szczytności jéj natury. Nic ograniczonego, nic skończonego, nic wystarcza umysłowi i sercu człowieka, nic nie mogłoby wyczerpać jego życzeń, chyba samo

posiadanie nieskończoności a ponieważ pozostaje on zawsze nieskończenie oddalonym od tego kresu niedostępnego, wszystko więc prowadzi do przekonania, że Opatrzność zbliża go tylko do niego w tém życiu, przez ciągłe i stopniowe udoskonalenie.

KONIEC.

HISTORYJA FILOZOFII.

UWAGI OGÓLNE.

Ważność historyi filozofii.

Historyja filozofii obejmuje wszelkie usiłowania czynione we wszystkich epokach przez rozum ludzki, aby sobie zdać sprawę w sposób naukowy ze swojéj własnéj natury z natury Boga i ze stosunku Boga ze światem.

Jeżeli chcemy badać gruntownie filozofiją, nauka jéj historyi nietylko jest dodatkiem pożytecznym, ale i niezbędnym warunkiem. Nie tak się ma z filozofiją jak z naukami ścisłemi, które osiągnąwszy już prawdę, piszą tylko historyją swoich błędów. Filozofija jest nauką jeszcze nieukończoną i któréj naturą jest ciągły postęp, niedosięgający nigdy zupełnie celu. W każdéj nowéj epoce systemata podnoszą się i upadają, ale nie giną całkowicie, zostawiają one cośkolwiek własnego w cywilizacyi, któréj były wyni-

kiem. Szkoła, która się tworzy, odziedzicza odkrycia swoich poprzedników i używa ich za podstawę dalszego pochodu, i tak od szkoły do szkoły, filozofija przechodzi wpośród świata. Czas, miejsce, cywilizacyje, zmieniają się; ale zagadnienie filozofii jest zawsze jedno; i od dwudziestu wieków jak największe geniusze pracują nad tym przedmiotem, wszystkie rozwiązania, jakie dozwoloném było rozumowi ludzkiemu pojmować, były, zdaje się, kolejno probowane, zostaje nam tylko wybrać najlepsze z pomiędzy tych, które usiłowano tworzyć albo je wszystkie razem połączyć, odejmując im to, co mają w sobie fałszywego i niekompletnego, ażeby zostawić w każdém tylko jego stronę najprawdziwszą i najgłębszą. W téj niezliczonéj liczbie szkół, jakie nam historyja filozofii przedstawia, nie ma żadnéj, któraby w pewnym punkcie nie miała słuszności i jakżeby inaczéj być mogło. Błąd jest zwykle przesadą prawdy albo niezupełną prawdą. Błąd czysty i prosty, fałsz bez zmieszania prawdy, nie może stać się podstawą żadnego systematu, ani odurzyć żadnéj intelligencyi. Potrzeba więc przedewszystkiem zapytać szkół rozlicznych o udział, jaki w nich bierze prawda, zbliżyć jedne z drugiemi, te członki rozrzucone prawdy absolutnéj, połączyć w system regularny i zupełny, jeżeli nie chcemy stracić korzyści wszystkich prac dokonanych od początku nauki ludzkiéj i pozostać o własnych siłach, mogąc raczéj mieć pomoc Platona i Arystotelesa, Kartezyjusza i Leibnitza.

Przypuśćmy, że zamiast badać historyją filozofii, przedsię wzięlibyśmy zbudować ze wszystkich cząstek nowy system, nic nie pożyczając od doświadczenia. Czy jesteśmy pewni, że dobrze położymy wszystkie warunki zadania filozoficznego? że nie pominiemy żadnego, że się nie omylimy na ich ważności względnéj? że użyjemy właśnie metody najlepszéj, że użyjemy władz jedynie właściwych do nauki filozofii? że uchwycimy wszystkie następstwa zasady z dostateczną przenikliwością i koniecznością, ażeby nigdy nie być wystawionym na popełnienie paralogizmu albo żeby się nie zatrzymać w ciągu naszych idei, nie doszedłszy do kresu. Historyja przychodzi tu w pomoc, ona nie tylko podaje nam fakta, zasady, metody, ale nam je ukazuje w działaniu, wszędzie kładąc następstwa obok zasady; wtedy nawet kiedy mistrz szkoły nie dojrzał skutków zasady przez niego położonéj, historyja przez szkoły rywalizujące lub też przez zbłąkania i błędy uczniów uzupełnia wykład i uwydatnia naukę ztąd wynikającą.

Historyja filozofii nietylko nas uczy tego, co filozofowie nasi poprzednicy myśleli, ona nam daje poznać lepiéj ich systemata, aniżeli oni sami je rozumieli, bo ona nam odsłania przyczyny i rozwija ich skutki przed naszemi oczami. Rzadko się zdarza, żebyśmy umieli dokładnie oznaczyć, co istotnie jest naszém dziełem w naszych odkryciach a co już gotowe odebraliśmy od społeczeństwa. Zdaje nam się często, żeśmy znaleźli ideę, którą w gruncie podsunęła nam tylko pamięć a zwłaszcza, jeżeli coś własnego dodajemy do naszéj doktryny, trudno jest, żebyśmy mieli jasne pojęcie wpływu, jaki wywarli na nasz umysł nasi nauczyciele, nasi współzawodnicy, nasze czytania, idee górujące w epoce, w któréj żyjemy. Mamy czucie tąk żywe naszéj osobistości, ze kładziemy prawie zawsze iniciatywę na miejsce wypadków, które nami kierują. Te iluzyje, które łudzą filozofa, znikają dla historyka; on widzi jasno związek szkół

i idei i wyprowadza z tego związku rzetelne prawa historyi. I takim to sposobem można zawyrokować *a priori*, że po epoce sceptycznéj, umysł ludzki rzuci się w mistycyzm i że doktryna, która się opiera jak doktryna Locke'go na sensacyi, dojdzie do materyjalizmu.

Nie idzie zatem, aby rozwój wiedzy ulegał prawom niewstrząśnionym i aby geniusz nie mógł zmodyfikować lub opóźnić spełnienia tych praw. Z prawami, rządzącemi rozumem ludzkim w badaniu prawdy, dzieje się to samo, co ze wszystkiemi prawami historyi. Wpływają one przeważnie na nasze postanowienia, nie niszcząc wolności; sprawdzają się zawsze na wielkiéj liczbie faktów, niknąc prawie i zawodząc w zastosowaniach osobnych i szczególnych.

Powiedziano już ze względu na historyją ogólną, że to, co jest prawdą rodzaju, prawdą jest o jednostce. Można to samo powiedzieć ze względu na historyją filozofii. Te same prawa historyczne, które sprowadzają szkołę mistyczną po epoce sceptycyzmu, skłaniają umysł każdego z nas do przejścia ze zbytku niedowiarstwa do entuzjazmu, wiary pełnéj ufności i dzięki tym węzłom tak naturalnym, które spajają historyją jednostek z historyją ludzkości, wszelka zdobycz historyi obraca się na pożytek psychologii.

Potrzeba tu dodać, że historyja filozofii ma sama przez się przeważny urok, który winna znaczeniu nauki, jakiéj kreśli początek i rozwinięcie; że jest znakomitą częścią historyi powszechnéj i nakoniec, że filozofija jest może ze wszystkich gałęzi literatury z powodu działania, jakie wywiera oraz wpływów, jakim ulega, w najściśléjszym

związku z charakterem umysłowym i moralnym każdéj epoki.

---

2. Metoda właściwa badania historyi filozofii.

Czyż mamy wnosić z tego, że historyja filozofii odgrywa tak ważną rolę w nauce filozofii, iż potrzeba pierwéj badać historyją oraz, że powinniśmy odłożyć filozofiją aż do chwili, w któréj to badanie dziejowe zostanie zupełnie ukończoném.

Ta metoda nie byłaby ani rozumną, ani możliwą. Pierwsze systemata filozofii, jakie się przedstawiają w historyi, znane nam są bardzo niedokładnie z powodu ich wykładu niekompletnego i niesystematycznego i jedynie za pomocą ułamków bardzo trudnych do zrozumienia. Potrzeba tu więc dużo wyjaśniać, potrzeba przyjść do téj pracy ze znajomością uprzednią natury filozofii, jéj wymagań i praw, aby tym sposobem odbudować te szkoły z materyałów rozrzuconych i niedostatecznych. Filozofija jest nauką trudną, w któréj musimy przechodzić od znanego, od mniéj trudnego do trudniejszego. Jeżeli np. rzucimy się bezpośrednio do badania szkoły pytagoryjskiéj, jakże zdołamy dojść do utworzenia sobie idei, choćby najniedokładniejszéj, tego systematu głębokiego a zarazem dziwacznego? jakże nadewszystko ocenimy jego wartość?

Przypuśćmy jednak, że się pokonało te trudności, pozostaje jeszcze podwójny obowiązek historyka: trzeba sobie zrobić prawdziwą ideę systematu, trzeba go osądzić. W imię jakichże zasad moglibyśmy sądzić systemat, jeże-

liśmy pierwéj nie zbadali filozofii? Jakże moglibyśmy wiedzieć np. że Pytagores nie dbał o wszystkie warunki zasad filozoficznych, jeżeli pierwéj nie probowaliśmy wszystkich sił naszego rozumu do poznania tych warunków i ich wyjaśnienia? jakże odkryjemy błąd rozbioru psychologicznego, jeżeliśmy się nie nauczyli wglądać w siebie samych.

Wprawdzie można powiedzieć dla usprawiedliwienia metody, która stawia historyją filozofii przed filozofiją właściwą, że przez cały czas trwania naszych badań historycznych nasze sądy byłyby tylko tymczasowe i że światła, które będziemy winni nowéj szkole, posłużą do sprostowania natychmiast sądów, jakie wyrzekliśmy o szkole poprzedzającéj. Ale kiedy tak oddajemy się téj pracy, jakież stanowisko przybierze myśl nasza? Przechodząc od przekonania do przekonania, stosownie jak szkoły rozwijają się przed nami, czyż nie ma niebezpieczeństwa, że umysł nasz straci dar iniciatywy i sądu samodzielnego? Nadaremnie odpowiemy, iż sąd nasz osobisty jest tylko odłożony, zawieszony, niemniéj jednak będzie prawdą, że to jego złożenie władzy, nawet czasowe, jest dla naszéj duszy drogą niebezpieczną, zamieniając to, co powinno podnosić umysł, rozprzestrzenić nasze idee, na źródło niepewności i zamieszania. Jakiż sobie zakładamy cel, badając historyją wszystkich systematów? Czyż nie ten, aby odróżnić dobre od złego i przez połączenie w jeden systemat najdoskonalszy wszystkich idei rozrzuconych we wszystkich szkołach odbudować jedną całość, którаby była naszém dziełem, jako utworzona przez nas wolno i samorzutnie ze wszystkich żywiołów, jakie historyja nam dostarczyła? Jeżeli taki jest nasz cel w nauce historyi filozofii, bądźmy więc na-

przód uzdolnieni do rozróżnienia i wyboru. Historyja przytym warunku stokrotnie podniesie nasze siły, bez tego zaś warunku uczyni nas niezdolnemi do myślenia samodzielnie a tém samém niezdolnemi być filozofami. Przyjmować wszystkie opinije, jak gdyby one równe prawo miały albo odrzucić je wszystkie; wpaść w sceptycyzm albo łatwowierność nadzwyczajną, są prawie jednakie niebezpieczeństwa a do takich prowadzi niewątpliwie nauka historyi, skoro przed jéj badaniem nie umieliśmy uzbroić się, jeżeli można tak powiedzieć, w doktrynę, która możliwą czyni krytykę. Nie ma środka między opanowaniem historyi albo jéj przewagą.

Pierwszym warunkiem więc metody jest badać naturę ludzką w jednostce przez przeświadczenie czyli samowiedzę, zanim przystąpimy do badania ludzkości w dziejach. Dwa te studyja wspierają się wzajemnie, powinny towarzyszyć sobie i wzmacniać się kolejno. Trzeba sądzić historyją w imieniu filozofii już dokonanéj a następnie kontrolować tę filozofiją za pomocą historyi.

To pierwsze prawidło metody, uchraniając nas od jednego niebezpieczeństwa, czyż nas nie wystawia na inne? Czyż się nie trzeba obawiać, że wychodząc z doktryny stałéj, przyniesiemy do badania historyi poglądy zbyt systematyczne. Wcześnie powzięte postanowienie jest w tém niedogodném, że odejmuje sądowi całą bezstronność, oraz czyni mniéj łatwém i mniéj jasném zrozumienie faktów.

Zarzut, ten jest ważny, wprawdzie trudno zachować miarę między stałém przekonaniem, lubo ulegającém modyfikacyi a ślepą ufnością w swoich uprzednich poję-

ciach, które co najmniéj mogłyby ubezpożytecznić wszelkie następne badania. Znając to niebezpieczeństw, wypada nam nadać pierwszym naszym studyjom taką doskonałość, ażebyśmy się do nich odwołać mogli z ufnością zachowując zarazem to wysokie wyobrażenie o historyi, któreby dozwoliło nam czerpać w niéj nowe światło. Gdyby potrzeba było wybierać pomiędzy dwojgiem złego, lepiéj narazić się na upór własnego przekonania, niż na brak takowego.

Teraz pozostaje nam zbadać w jakim porządku powinniśmy studjować rozmaite szkoły i jakim trybem mamy postępować w badaniu każdéj szkoły w szczególności.

Będziemyż trzymać się w tém badaniu porządku czasu, czy porządku idei? Czy potrzeba badać osobno rozwinięcie filozoficzne każdego narodu lub czy trzeba zająć się wyłącznie następstwem szkół? Każda z tych metod przedstawia korzyści i niedogodności. Jeżeli idziemy za porządkiem czasu, rozum będzie przechodził kolejno od szkoły empirycznéj do szkoły sceptycznéj; trzeba porzucić zasadę w chwili, kiedy się ją położyło i pierw nim się jéj skutki spostrzegło, ażeby badać odkrycia przeciwnéj zasady. Tak więc porządek idei jest ciągle przerywany; żaden czysty obraz całéj historyi jednéj i téj saméj szkoły nie przedstawia się rozumowi a trudność uchwycenia praw ogólnych w tym zbiorze faktów niezgodnych,jest niezmierna.

Jeżeli przeciwnie przywiążemy się wyłącznie do porządku idei, dojdziemy do dwóch wypadków następujących: naprzód w skutek tego prawidła, jakie przyjęliśmy, ażeby nie znać systematów współczesnych, narażamy się na niebezpieczeństwo zapoznania zjawisk badanych, wszelkie po-

równanie staje się niepodobném, wszelki wpływ jednéj szkoły na drugą zostaje nieznany; nakoniec znajdujemy się w niepodobieństwie urobienia sobie dokładnéj idei postępu rozumu ludzkiego; bo jeżeli się postępowało np. za doktryną sensacyi od Talesa do Condillaka, potrzeba będzie badać bezpośrednio Pytagoresa po Condillaku, ażeby śledzić przez wieki historyją racyonalizmu. W tém ciągłém przechodzeniu naprzemian od starożytności do czasów nowożytnych, możnaż nie stracić pamięci epok i daru uogólniania? Nakoniec czyto weźmiemy lub nie pod rachunek różnicę ludów, wystawiamy się kolejno na pomieszanie zarazem lub porządku czasów i porządku idei, lub na zaniedbanie wśród przyczyn rządzących rozwinięciem filozoficzném, jednéj ze stron najważniejszéj w całéj historyi naukowości, to jest różnic narodowych.

Chcąc wszystko pogodzić, najlepiéj jest podzielić historyją filozofii na pewną liczbę epok głównych, dość długich, ażeby przedstawić rozwinięcie zupełne myśli ludzkiéj, dość krótkich, aby rozum, śledząc do końca historyją szkoły lub narodu, nie był zmuszony gwałtownie cofnąć się poza siebie w chwili, kiedy przedsiebierze historyją szkół współczesnych. Przez to połączenie rozmaitych metod, związek filozofii z charakterem ogólnym cywilizacyi jednéj epoki zostaje łatwiéj i kompletniéj wyświecony a podziały te przynoszą zarazem tę korzyść, że wspierając pamięć, czynią ją pewniejszą i zdolniejszą do robienia porównań w ciągu studyi.

Wykonawszy klassyfikacyją szkół i skoro już przystąpimy do badania systematu, jakiegoż planu trzymać się będziemy? Przypomnijmy sobie naprzód, że historyja nie

jest przedstawieniem czystém i prostém wypadków, ale usiłowaniem wytłomaczenia czynów przez przyczyny. Przyczyna, któréj szukamy, nie jest przyczyną możliwą, ale przyczyną prawdziwą; nie idzie tu o hypotezy ale o indukcyją. Dla tego nie chcieliśmy ustanowić między faktami porządku sztucznego i woleliśmy przed innemi klassyfikacyjami tę, którą chronologija nam podaje; z tych samych powodów nie powinniśmy zaczynać badania żadnéj szkoły filozofii, zanim opiszemy cechy najogólniejsze epoki, w któréj ona się poczęła i rozwinęła. Jakie są wypadki najważniejsze w porządku politycznym i literackim, które odznaczyły ten okres historyi? jaki jest stan cywilizacyi? jakie są zwyczaje i wiara tego ludu? Nakreśliwszy tak nasze ramy, możemy dopiero przejść do studyi filozoficznych Jak stała filozofija, kiedy ta szkoła została założoną? Jakie były cechy dążności sekt rywalizujących? Konieczność oddzielenia dokładnie wszystkich zasobów nabytych przez jednę szkołę od tych, które ją poprzedziły, prowadzi nas do poznania biografii filozofów najznakomitszych. Ztąd przechodzimy do ich dzieł. Tu jeszcze dajemy o ile możności pierwszeństwo porządkowi czasu. Postępując w badaniu systematu tą samą drogą, którą obrał autor dla odkrycia go, uchwycamy dokładniéj myśl jego, bo się nam przedstawia z całym swoim rozwojem, naprzód niepewna, niezupełna, ciemna, zwolna odsłonięta, objaśniona, ugruntowana a nakoniec w takim stopniu jasności i doskonałości, do jakiego jedynie dojrzałość dojść może. Trzeba, że tak powiem, podczas tych pierwszych badań zapomnić samego siebie, odroczyć krytykę, poddać się zupełnie mistrzowi i nie mieć innego celu nad zrozumienie go czysto i wejście, o ile mo-

żności, najkompletniejsze w jego idee i uczucia. Kiedy się osądzi, że się nic nie zaniedbało z tego, coby nas mogło doprowadzić do tego celu, czas jest porzucić rolę ucznia, aby zostać mistrzem. Porównywa się wtedy doktrynę, którą się badało naprzód z tą, którą się przyjęło jako najgruntowniejszą, następnie ze szkołami filozofii, które ją niezwłocznie poprzedzały i wnioskuje się z tych dwóch porównań o prawdziwéj wartości szkoły oraz o jéj wartości względnéj, to jest, co się w niéj znajduje prawdziwego lub fałszywego i co ona pozostawia swoim następcom pod względem nowości i ważności. Ta metoda, która godzi wierność historyczną z użyciem surowéj krytyki, otrzymała nazwisko eklektyzmu.

---

3. Prawa ogólne tworzenia się systematów.

Psychologija nauczyła nas odróżniać rozmaite władze, jakiemi intelligencyja nasza jest obdarzona. Pomiędzy temi władzami jedne służą nam do nabycia nowych wiadomości, inne do modyfikowania nabytych. Władzami, którym winniśmy nasze idee, są doświadczenie zmysłowe i rozum. Za pomocą doświadczenia poznajemy fenomena, przez rozum znamy zasady. Skoro zmysły nasze wyćwiczyły się na pewnéj liczbie przedmiotów albo skoro nasz rozum zdołał uchwycić znaczenie zasady, wtedy przychodzą w pomoc inne władze i na téj podstawie wznoszą szereg idei, który stosownie do swego początku zachowuje nazwę idei doświadczalnych, zmysłowych albo idei racyonalnych. Oto są dwa główne kształty, jakie przybiera

nasz umysł w swoim rozwoju. Czy posiadamy jakie inne władze, nienależne od zmysłów i od rozumu i które również mogłyby nam dostarczyć jakich poznań? Rozbiór psychologiczny, jeżeli się trzyma surowéj prawdy a unika wszelkich iluzyi, jakie moglibyśmy sobie uczynić, odpowiada bez wahania, że nie. Jednakże chociaż on przyjmuje tylko takie poznania za prawdziwe, które winni jesteśmy zmysłom i rozumowi, znajduje w pewném usposobieniu czułości siłę szczególną do rozbudzenia niektórych z naszych umysłowych zdolności i uczynienia je jednocześnie więcéj przenikliwemi a mniéj pewnemi. Ten stan duszy nie jest władzą, ale pewną odmianą naszych władz; nie trwa ciągle, ale pojawia się w danych chwilach pod wpływem pewnych okoliczności; nie jest tyle potrzebnym naturze ludzkiéj, ażeby się objawiał u wszystkich ludzi, ale pewne dusze są naturalnie usposobione do jego poczucia, gdy tymczasem inne są do tego niezdolne. Ten szczególny stan duszy otrzymał nazwisko entuzyazmu albo extazy a nauka, która się gruntuje na dostrzeganiach spowodowanych tą przemijającą exaltacyją czułości, nosi nazwisko mistycyzmu. Chociaż mistycy pogardzają doświadczeniem zmysłowém i rozumem i wierzą mocno, że posiadają trzecią władzę umysłową: extazę, która im daje intencyją faktów i prawd nieznanych innym ludziom, wiara ich jednak w tym względzie jest tylko illuzyją(*). Extaza istnieje, ale taka, jakąśmy opisali; a jeżeli przychodzi intuicyja podczas extazy, winni jesteśmy ją, skoro prawdziwa dwom

(*) Rozumie się, iż tu mowa o extazie naturalnéj, nie zaś o stanach nadzwyczajnych, do których święci pańscy podniesieni bywali.

jedynie władzom intuicyjnym, rozumowi i zmysłom; kiedy zaś są uludna, winni jesteśmy ją imaginacyi, która jest połączona z czułością a tém samém z extazą przez najściślejsze związki. Jednakże mistycyzm zwykle się udziela duszom, które są do tego usposobione, jeżeli się spotkały okoliczności właściwe do jego rozwinięcia; wówczas z części prawdy, z części illuzyi tworzy się oprócz wiary, opartéj na rozumie i zmysłach, trzeci porządek wiary. I oto wyliczenie trzech źródeł wiedzy ludzkiéj: dwa prawdziwe, które się w każdym człowieku znajdują, to jest rozum i zmysły; i jedno uludne, przynajmniéj co do cech, jakie mu przyznają, to jest extaza. Każdy dogmatyzm opiera się na jedném z tych trzech źródeł poznania. Poza tém kołem pozostaje tylko sceptycyzm. Zdarza się w istocie, że mniéj uderzeni mocą i stałością świadectwa władz naszych, jak sprzecznościami, które w nich istnieć mogą, niektóre umysły odrzucają zmysły jak marzenie, rozum jako przesąd, extazę jak chorobę; i wówczas gardząc wszystkiemi środkami rzeczywistemi lub fałszywemi poznania, wyrzekają się sądu i wpadają w sceptycyzm. Wiara w świadectwo zmysłów czyli dogmatyzm doświadczalny, wiara w świadectwo rozumu czyli dogmatyzm racyonalny, mistycyzm, sceptycyzm, oto są cztery różne sposoby, któremi rozum nasz może pojmować przedmioty. Nadaremnie będziemy mnożyć doświadczenia psychologiczne i hypotezy; oprócz tych czterech form rozwinięcia myśli, nie ma innych. Działalność ludzka, kiedy zwróci się do filozofii, musi pozostać koniecznie w tym zakresie.

Tak jak są umysły zrodzone do poświęcenia wszystkiego doświadczeniu widocznemu lub rozumowi, lub na to że-

by słuchały tylko zapału i uniesienia lub nakoniec, żeby zwątpiły o wszystkiém, są również takie, które z natury lub w skutku swoich uwag umieją łączyć w sprawiedliwéj mierze poznania experymentalne, prawa rozumu, szlachetne uniesienia extazy, roztropną ostrożność sceptycyzmu: i oto jest charakter właściwy doktryny eklektycznéj, do tego to szczególniéj rezultatu powinna doprowadzać historyja filozofii, studyjowana z tym samym duchem wierności i krytyki.

Jasną jest rzeczą, że taki tylko systemat jest jedynie prawdziwy, bo on tylko zdaje sprawę ze wszystkich faktów natury ludzkiéj. Rozbior psychologiczny dokładny i kompletny nie dopuszcza w tym rezultacie żadnego zaprzeczenia. Jakoż w istocie, jeżeli się raz wykaże, że za pomocą zmysłów nabywamy pewnych wiadomości prawdziwych, potrzebaż więcéj żeby okazać, że racyonalizm wyłączny lub mistycyzm, które nie przypuszczają prawności zmysłów, są systematami fałszywemi? Jeżeli z drugiéj strony powaga rozumu jest silnie ugruntowana, cóż się stanie ze zmysłowością, dla któréj rozum nie istnieje, cóż się stanie z mistycyzmem, w oczach którego rozum jest zwodniczy i niedołężny? Nakoniec chcąc zniszczyć uparte przeczenia sceptycyzmu, czyż nie wystarcza otrzymanie jednéj cząstki wiedzy, któréj prawdziwości nic wstrząsnąć nie może. Tak więc sceptycyzm jest fałszywy, bo zaprzecza rozumu, zmysłów i zapału; mistycyzm, bo zaprzecza rozumu i zmysłów; racyonalizm wyłączny, bo zaprzecza zmysłów; sensualizm, bo zaprzecza rozumu. Te systemata są fałszywe, bo przeczą. Czyż są także fałszywemi, dla tego że twierdzą? Widocznie nie. Rozum jest prawdziwy, ale nie on tylko działa; sensacyja jest prawdziwa, ale nie na niéj się wszystko ogranicza; extaza nawet jest prawdziwa, ale nie w odosobnieniu od innych władz a mianowicie nie jest władzą intuicyjną. Co mówi w takim razie rozum prosty najpospolitszy? że trzeba odrzucić wszystkie te przeczenia fałszywe, przyjąć wszystkie twierdzenia prawdziwe a zatem pogodzić je. Oto jest cały eklektyzm i teraz można zrozumieć to sławne zdanie Leibnitza, twórcy eklektyzmu: wszystkie systemata są prawdziwe, przez to że twierdzą a fałszywe przez to że przeczą.

Zdarza się często, że ten sam umysł przebiega jednę po drugiéj cztery formy myśli filozoficznéj i możemy się spytać, radząc się zarazem doświadczenia i prawdopodobieństwa, jaki jest w tym wypadku porządek ich następstwa.

Widoczną jest rzeczą, że w pierwszych latach naszego życia jesteśmy uderzeni szczególniéj widokiem świata zewnętrznego. Tak jest, nikt o tém nie wątpi i to jest zarazem rozumne i konieczne. I oto zmysły zajmują pierwsze miejsce w porządku chronologicznym. Ale doświadczenie samo w końcu objawia swoją niedostateczność; umysł nie może długo badać faktów, nie czując potrzeby poddania ich pod prawa; a jak tylko istnienie praw dostrzeżoném zostanie, rozum ogarnia płody sensacyi i panuje nad niemi. Umysł mądry i stały będzie mógł codziennie zgłębiać naturę rozumu i zawsze coś odkryje, co zwiększy jego zaufanie; ale jeżeli kto ma więcéj przebiegłości jak rozumu, więcéj głębokości jak sądu, być może, iż chcąc wszystko wytłomaczyć i wszystko pojąć, poweźmie wstręt do zmysłów, które nic nie tłomaczą i do rozumu, który sam

siebie wytłomaczyć nie może; wówczas pozostaje tylko jedna z tych dróg: albo abdykować, wyrzec się myśli z powodu trudności dowodzenia, lub szukać poza środkami ludzkiemi i metodami scientyficznemi prawdy, która się udziela w extazie. Sensualizm, racyonalizm, sceptycyzm, mistycyzm, oto są cztery formy rozwinięcia filozoficznego; oto ich początek, ich przyczyny i porządek zwykły ich tworzenia.

A teraz dla czego tak badaliśmy, jakie są dla umysłu ludzkiego rozmaite sposoby pojmowania rzeczywistości, jak te rozmaite sposoby po sobie następują, przyciągają się, odpychają? bo na fundamencie wielkiéj zasady, która panuje we wszystkich naukach historycznych, to co jest prawdą w pojedyńczém indywiduum, jest prawdą w całym rodzaju; bo ludzkość krąży w pośród tego koła od początku nauk filozoficznych; bo w każdym ważnym periodzie historyi są w istocie empirycy dla studyjowania natury, racyonaliśai dla wytłomaczenia jéj, sceptycy dla powstrzymania zbyt śmiałego popędu myśli, mistycy nakonice dla ogarnienia Boga i świata w obszernych i świetnych hypotezach.

---

4. Źródła.

Źródła historyi filozofii są: pisma samych filozofów i w ogóle wszystkie texta, odnoszące się do szkoły a które znaleźć można w pismach współczesnych lub bezpośrednich następców: 2° komentarze; 3° historyje szczegółowe i historyje ogólne.

1° *Pomniki i texta.* Idzie tu oczywiście o filozofów

starożytnych, jednakże czasami znajduje się sposobność zastosowania do dzieł najnowszych krótkich uwag, które tu podamy.

Żadna doktryna filozoficzna nie może być doskonale znana, jeżeli nie była studjowana w pismach samego mistrza. Żaden wykład jéj, żadna historyja nie może być tak kompletna, z resztą każda wiadomość z drugiéj ręki nabyta jest wiadomością niedokładną, z któréj niepodobna zdać sobie sprawy a która, że tak powiemy, nie ma prawdziwéj cechy filozoficznéj. Trzeba przedewszystkiém przejąć się dobrze tą zasadą.

Zdarza się czasami, że się czyta wszystkie komentarze, że się nagromadzi wielki zbiór textów, że się studjuje i porównywa wszystkich historyków, słowem że się taką ważność przywiązuje do tych dodatków, że nie zostanie ani baczności, ani czasu na rzecz główną, to jest na uważne czytanie filozofa, o którego idzie. Jeżeli w jakim salonie jest jaki nadzwyczajny fenomen i jeżeli nam idzie o to, abyśmy go poznali, nie staniemy przy drzwiach, aby o wrażenie pytać wychodzących, ale wejdziemy sami, aby na własne oczy zobaczyć. Tak też działać trzeba w historyi, brać od razu dzieło, które badamy a późniéj dopiero, jeżeli można objaśniać się światłem drugich. Nietylko przyzwyczajać się trzeba do takiego działania, ale jeszcze uważać go sobie za powinność. Przesadzają niekiedy trudność tego przedsięwzięcia; ono nie jest trudniejsze, ani dłuższe, ale jest nieporównanie bardziéj porywające a nakoniec co przecina tę kwestyją, to jest, że tym jedynie sposobem nabyć można prawdziwie naukowych wiadomości. Inaczéj gdybyśmy nawet życie całe spędzili na czytaniu rozpraw, ko-

mentarzy, pamiętników, zawsze tylko elementarne mielibyśmy wiadomości.

Są dzieła, które nam pozostały w całości, inne tylko w ułamkach. W tym ostatnim razie zadanie historyka jest bardzo drażliwe. Naprzód trzeba zrobić wykaz, o ile można, najdokładniejszy wszystkich pism, w których te ułamki są zawarte; uklassyfikować te pisma, stosownie do ważności ich świadectwa; gdyby np. text Plotyna cytowany był przez Porfira i Eunapa, świadectwo Porfira miałoby większą wartość, bo Porfir był bliższy Plotyna i zdolniejszy do pojęcia go. Następnie trzeba się zastanawiać nad każdym ułamkiem w szczególności, ażeby się przekonać, że on nie był wklejony przez komentatora lub kopistę w dzieło, które jest cytowane, że wzięty sam w sobie nie zawiera żadnéj cechy, którąby dowodziła, że on należy do innéj szkoły lub do innych czasów. Gdy się już tak autentyczność fragmentu sprawdzi, trzeba go często uzupełniać, odgadywać, bo w stanie niedoskonałości, w jakim do nas niekiedy dochodzi, jest prawdziwą zagadką. Nakoniec kiedy całe to przygotowanie filologiczne będzie uzupełnione, pozostanie jeszcze wynalezienie znaczenia filozoficznego tych fragmentów, objaśnienie jednego za pomocą drugiego, odniesienie ich do rozmaitych pism autora, do którego należą, zbliżenie ich do świadectw i do tradycyi.

Co do dzieł, których text został zachowany bez naruszenia, użyć ich można po sprawdzeniu autentyczności i zapewniwszy się, że nie mają ani wklejeń, ani przerw, że text ich jest czysty, że porządek części, z których się składają, nie jest zmieniony. Ważną również jest rzeczą oznaczyć porządek chronologiczny wydania rozmaitych dzieł

tego samego autora. Maine de Biran np. zrazu zaczął być zwolennikiem systematu sensacyi, który panował za jego młodości a późniéj był jednym z tych, którzy najskuteczniéj do obalenia go się przyczynili. Narazilibyśmy się zatem na wielki zawód, gdybyśmy szukali doktryny jego zarówno w pierwszych jak w ostatnich pismach.

2° *Komentarze.* Chociaż texta zdają się nam jedyném prawdziwém źródłem historyi, komentarzy jednak odrzucać nie trzeba. Niektóre są niezmiernie ważne w historyi: co zaś do komentarza pisanego przez jednego autora o dziełach drugiego, jasną jest rzeczą, iż taki ma podwójną wartość. Takim jest komentarz Proklusa o *Tymeuszu* Platona.

Można podzielić komentarze na dwie klassy. Jedne wykładają tylko znaczenie literalne, inne rozwijają znaczenie filozoficzne. Komentarze Aleksandra z Aphrodizy są po większéj części pierwszego rzędu, komentarze Proklusa drugiego rzędu. Jeżeli mamy czas lub zmuszeni jesteśmy w danym razie studjować komentarz, trzeba szukać w nim naprzód: 1° objaśnień, jakie zawiera o poprzednich epokach; 2° objaśnień o epoce, w któréj był pisany; 3° pomocy, jaką może dać dla pojecia textu, o jakim był pisany; 4° to co zawiera użytecznego lub korzystnego z punktu widzenia filozoficznego.

Jeżeli texta z dzieła oryginalnego lub z komentarza są drukowane, trzeba wybierać najlepsze edycyje a nawet w razie potrzeby kontrolować je, uciekając się do manuskryptów. Trzeba miéć taki wstręt do błędnych edycyi, jak do wiadomości z drugiéj ręki nabytych: wszystko musi być prawdą w historyi. Najskrupulatniejsza dokładność jest niezbędnie potrzebna.

3° *Historyje szczególne i historyje ogólne.* Wskażemy tu tylko najsławniejszych historyków filozofii, których koniecznie trzeba znać i radzić się, jeżeli chcemy posunąć naukę historyi wyżéj jak do pojęć elementarnych.

Nie można wymienić Platona, Arystotelesa i Proklusa, jako autorów dzieł wyłącznie historycznych, jednakże nie założywszy sobie wyraźnie tego celu, połączyli oni z wykładem swoich doktryn, tyle objaśnień o szkołach, które ich poprzedziły, iż trzeba im naznaczyć miejsce osobne w rzędzie źródeł historyi filozofii. Możnaby to powiedzieć również o wielkiéj liczbie filozofów, ale chcemy tu cytować tylko to, co jest najznakomitszego. Jeżeli Proklus dostępny jest dla tych tylko, którzy nie obawiają się ani długości, ani trudności przedsięwzięcia, nie ma metody pewniejszéj i użyteczniejszéj dla dojścia do poznania pierwszych wieków filozofii starożytnéj, jak studjować je w Platonie i w pierwszéj księdze *Metafizyki* Arystotelesa. Czerpiąc historyją w takich źródłach, nauczymy się nietylko znać fakta, ale zarazem pojmować je i sądzić.

Cyceron, Plutarch, Dyogenes z Laertu, Eunap, Stobeusz i Focyusz są głównemi źródłami, z których można czerpać wiadomości o historyi filozofii starożytnéj. Cyceron i Plutarch nie należą do tego szeregu, dla téj prostéj przyczyny, że to są pisarze, z któremi przebywanie jest bardzo korzystne, ale którzy lubo byli w stanie rozumiéć wszystko, nie są jednak dosyć wysoko wzniesieni w nauce filozofii i zatrzymali się tylko na ogólnéj uprawie idei, pełnych rozsądku i szlachetności, lecz ani oryginalnych, ani głębokich. Cyceron jest sekty nowéj akademii, sekty dosyć obojętnéj na wszystko i która jedynie tylko przez przywiązanie swoje do zasad postępowania mądrych i wzniosłych, uchroniła się od zbłąkań sceptycyzmu. Jego *Kwestyje akademiczne*, jego *Tuskulany* są pełném wdzięku czytaniem i dziełami, które nie dotykając głęboko kwestyi, przedstawiają obraz wierny i ożywiony ostatnich czasów nowéj akademii. Plutarch należy do innego odcienia platonizmu, który niejako trzyma środek między nową akademiją a mistycyzmem. On jest jednym z tych, których nazwano neoplatonistami i którzy odróżniają się od nowéj akademii przez kierunek coraz wyraźniejszy ku łatwowierności, przez zapoczątkowanie połączenia między Platonem i Pytagoresem, między światem greckim i wschodnim; różnią się zaś od Alexandrynów przez mniejszą systematyczność, mniejszy zapał oraz mniéj rozległe i ważne poglądy. Cyceron mówi o tém tylko, co wie sam przez się, Plutarch w swoich *Dziełach moralnych* nie wyłącza żadnéj epoki, mówi o wszystkiém, nie władając żadnym przedmiotem udzielnie, ale zarazem nie okazując się niższym od kwestyi, które traktuje. Ma więcéj dowcipu jak przenikliwości i zmierza raczéj do okazania tego, co wie, jak do poddania faktów i idei pod poważną krytykę. Można się go radzić, ale nie można iść za nim (*).

Zyciorysy filozofów Dyogenesa z Laertu tłomaczone były na język łaciński i francuzki. Jestto dzieło umysłu miernego, ciekawsze dla szczegółów bibliograficznych, jak dla

---

(*) *De placitis philosophorum* edycyja Becka w Lips. 1787 r. in 8-vo, *Dzieła kompletne* edycyja Reiske 12 tomów, 1774—82 in 8-vo. *Dzieła moralne* Plutarcha były tłomaczone przez Pierrona w Bibliotece Charpentier.

filozofii, nie mające ani porządku, ani precyzyi, ani dokładności. Z resztą Dyogenes jest bardzo złym pisarzem; a świadectwo jego zawsze prawie podejrzane, tyle tylko ma wartości, że w wielu rzeczach jest jedyném źródłem (*).

Eunap jest pisarzem i filozofem tego samego rodzaju co Dyogenes. Należy on do złéj epoki Aleksandryjskiéj szkoły a jego świadectwo tycze się tylko filozofów téj szkoły. Ma jednak swoją wartość, bo przedstawia tradycyję i w znacznéj części mówi o osobach, z któremi się znał i obcował. Boissonade wydał wyborną jego edycyją, która teraz stała się rzadką (**). Dzieła Dyogenesa z Laertu i Eunapa nie obejmują tomów, są to, że tak powiemy, dwa przewodniki, których dobrze jest zaradzić się w potrzebie. Zaledwie zrobimy wzmiankę o Suidasie, który napisał tylko dykcyonarz imion własnych z kilku objaśnieniami bardzo krótkiemi, które często są fałszywe i ciemne i wszystkie prawie odnoszą się do biografii. Ale chociaż jego świadectwo jest jeszcze bardziéj podejrzane jak Eunapa lub Dyogenesa, ułamki, jakie nam zachował i szczegóły, o których nie wiedzielibyśmy bez niego, każą koniecznie poznać jego *Lexikon* (***).

Stobeusz i Focyusz nie są to ani historycy, ani biografowie, tylko zbieracze. Stobeusz przechował nam wielką

(*) Edycyja Meiboma w Amsterdamie 1682 r 2 tomy in 4 to Kilka tłomaczeń francuzkich.

(**) Z przypiskami wydawcy i Vyttembacha, Amsterdam 1812 r 2 tomy, in 8-vo.

(***) Edycyja Gaisparda. Najprawdopodobniejszą epoką, w któréj żył Suidas, jest albo koniec IX albo początek X wieku.

liczbę fragmentów starożytnych filozofów, które straconemi byłyby dla nas bez niego (*). Focyusz daje także wyciągi niekiedy treści (**). Te dwa zebrania nie mają same przez się żadnéj wartości a brak wszelkiéj krytyki sprawia, że ich świadectwo musi być zawsze surowo sprawdzane. Zacytujmy jeszcze *Deipnosophistów* Ateneusza(***) i *Nocy attyckiéj* Aulu Gellusa (****).

Przejdziemy bezpośrednio od tych dzieł starożytnych do nowoczesnych historyków filozofii.

Pierwsze dzieło, o jakiém wspomnimy, jest *Dykcyonarz* Bayla. Jakkolwiek erudycya Bayla często jest zawodna, co się pojmuje w epoce, w któréj on pisał, jest ona w ogólności dobrego gatunku, gdyż niema w niéj ślepéj łatwowierności; wszystko jest starannie kontrolowane, a krytyka zarazem poważna i subtelna. Dykcyonarzowi temu już dla saméj jego formy brak jedności i poglądu systematycznego. Z resztą Bayle dalekim jest od bezstronności; skłania się do sceptycyzmu, a możnaby powiedzieć, że pomimo swoich omówień i wybiegów w gruncie jest sceptykiem. Nie mając wcale wdzięku, lekkości i bystrości dowcipu Voltaira, ma z nim tę wspólność, że lubo z większem umiarkowaniem założył sobie z góry oczerniać przyjęte zasady i wyobrażenia, ilekroć te nie są bezpośrednio przystępne dla pospolitego rozsądku. Zdrowy rozum, erudycya, subtel-

(*) Edycyja Heeren Gott, 1792—1801, 4 tomy in 8-vo.

(**) Edycyja Hoeschel Aug Vind 1601 in folio.

(***) Edycyja Schweighaeuser, Strasb. 1801—7, 14 tom. in 8-vo.

(****) Edycyja Conradi, 2 tomy 1762 r. Tłom. franc. Vergera, Paryż 1820 r. 3 tomy, in 8-vo.

ność, wielka sztuka uczynienia kwestyi najtrudniejszych ponętnemi, nadają temu dykcyonarzowi wartość, dla któréj będzie zawsze czytany z pożytkiem; ale niech nikt nie otwiera téj książki, póki nie dojdzie do dojrzałego myślenia i niech się ma na baczności przeciwko duchowi szyderczemu i przeczącemu, jaki w niéj panuje (*).

Historyja Filozofii przez Stanleja napisana po Angielsku a wytłomaczona na łacińskie przez Olcariusza(**) była dziełem nie bez zalety w swoim czasie, ale dziś mało może być przydatną. Podobnie się rzecz ma co do dzieła „*Historyja krytyczna Filozofii przez Boureau Deslandes,*" obejmująca rys całéj historyi, którego szczególnym przymiotem jest to, że idzie za szkołą Kartezjusza i zarazem za szkołą negatywną 18go wieku.

Pierwszém wielkiém i poważném dziełem o historyi filozofii jest dzieło Bruckera, napisane po łacinie pod tytułem: *Historia critica philosophiae a mundi incanabulis* etc." Książka ta składa się z sześciu ogromnych tomów in 4-to, i obejmuje wiadomości w ogólności dosyć pewne, a w szczególności w tém co się dotycze biografii.

Łacina tam jest jasna, lubo niewykwintna, czyta się z przyjemnością. Do Bruckera udać się należy raczéj dla wiadomości tyczących się historyi zewnętrznéj, jak dla zrozumienia systematów; gdyż pod tym ostatnim względem nie ma tam ani krytyki, ani rozległości poglądów.

(*) Najlepszą edycyją tego dzieła jest czwarta przejrzana i pomnożona przez Desmaizeaux Amsterdam i Leyd 1740 4 tomy in folio. Pierwsza edycyja wyszła w r. 1697.

(**) In 4 to w Lipsku 1711 i w Wenecyi 1733.

Porządek przez niego przyjęty jest wadliwy i niewygodny, nie ocenia on rozmaitych szkół podług rzeczywistéj ważności miejsca, jakie im sam nadaje, a w swéj gorliwości, żeby nic nie opuścić, mięszając z sobą nauki religijne i filozoficzne, zabłąkiwa się w kwestyje nie należące do przedmiotu i poświęca nawet rozdział filozofii przedpotopowéj.

Dzieło p. n. „*Duch Filozofii Spekulacyjnéj od Talesa aż do Berkeley'a.*" przez Tiedemana różni się od wielkiego dzieła Bruckera erudycyją jeżeli nie rozleglejszą, to przynajmniéj ostrożniejszą i surowszą, oddzieleniem ścisłém teologii od psychologii, które Brucker z sobą mięszał, zrozumieniem dokładniejszém związków, jednoczących rozwój filozoficzny z pochodem ogólnym umysłu ludzkiego, jasnością odpowiadającą bardziéj rzeczywistości w klassyfikacyi i wykładzie systematów, nakonice uczuciem głębszém stopniowego udoskonalenia umysłu ludzkiego i tego prawa postępu, które panuje w całéj historyi. Można zarzucić Tiedemanowi, że zanadto się obawiał mięszać teologiją z filozofiją tak daleee, że pominął wszystkie systemata Indyjskie i historyją religij, że odrzucił pewną liczbę dzieł autentycznych z obawy, żeby się nie oprzeć, jak to często czynili jego poprzednicy, na świadectwach podejrzanych (apokryficznych) nakonice, że ograniczył się na tym tylko rodzaju bezstronności, która polega na ścisłém zdaniu sprawy z podziałów i wskazań głównych systematów, nie usiłując przedstawić zamiarów i ducha onychże. Tiedeman należy także do szkoły Locka i z tego powodu nie przestaje odnosić wszystkich poprzedzających systematów do smutnéj i niepłodnéj filozofii téj szkoły.

Historyja filozofii Tennemana ma w stopniu wyższym

wszystkie przymioty dzieła Tiedemana, ma także po większéj części i jego wady. Różni się ona nadewszystko w jednym i to głównym punkcie: Tiedeman należy do szkoły Locka, Tenneman zaś do szkoły Kanta, do filozofii innéj rozległości i płodności. Z tego wynika bez wątpienia, że jako historyk jest więcéj stronnym w swoich sądach; ale że wychodzi z zasady prawdziwszéj i wyższéj, krytyka jego jest także więcéj filozoficzna i więcéj obejmująca. Tenneman wydał skrócony rys swego wielkiego dzieła, podwójnie szacowny z powodu zdrowych sądów, jakie obejmuje i z powodu bogactwa wiadomości bibliograficznych. Cousin przetłomaczył ten rys na język francuzki (*).

Uczynimy tylko pobieżnie wzmiankę o dziele Buhlego(**) i o dziele p. de Gérando(***), z których jeden zbyt drobiazgowo jest przywiązany do porządku chronologicznego, bez widoków ogólnych, a zatém pomimo zasługi niezaprzeczonéj — bez doniosłości; drugi jasny, wytworny, metodyczny, lecz pod względem erudycyi nie jest na równi z postępami tegoczesnemi umiejętności historycznéj i poświęca wszystkie zagadnienia kwestyi tyczącéj się początku idei, kwestyi bezwątpienia głównéj, jednéj z najważniejszych, jakiemi zajmuje się filozofija, ale przecież nie jedynéj.

Historyja filozofii starożytnéj Rittera jest najlepszym przewodnikiem, jaki zalecić możemy do całéj téj części historyi filozofii, która się rozciąga aż do upadku szkoły aleksandryjskiéj (****). Znajomość źródeł, krytyka surowa,

(*) 2 tomy in 8-vo. Druga edycyja jest z r. 1839.
(**) *Historyja filozofii nowożytnéj.*
(***) Paryż. 4 tomy, in 8-vo.
(****) 4 tomy, in 8-vo.

metoda wyborna, zrozumienie pewne i głębokie systematów, te są zalety znamienite dzieła Rittera, a do nich dołączyć trzeba jeszcze ducha bezstronności nie będącego obojętnością ale sprawiedliwością. Nakoniec, co do idei ogólnych, które powinny panować w historyi filozofii, co do pewności i głębokości poglądów, co do czystości i ścisłości wykładów, lekcyje p. Cousin o filozofii są doskonałemi wzorami (*). Nigdzie nie można znaleść ani rozbioru żywszego i ściślejszego systematów, ani dokładniejszego zrozumienia i wzajemnego z sobą powiązania i ich postępu.

5. O prawdziwym początku filozofii. Mitologija. Podział historyi na trzy główne epoki.

Celem filozofii jest oznaczyć umiejętnie przyrodę, początek i przeznaczenie człowieka. To określenie, o ile jest przedmiotem uwagi, odnosi się również do formy jak i do przedmiotu filozofii; z tego zaś wynika, że historyja filozofii nie jest historyją wierzeń ale historyją systematów. Myśleć i zastanawiać się nad myślą są to dwie rzeczy zupełnie od siebie odrębne. Człowiek zawsze myślał, lecz późno zaczął zastanawiać się. W epokach przedhistorycznych uniesienia samorzutne myśli ludzkiéj, wzdychającéj do Boga, nic nie mają wspólnego z umiejętnością. W Grecyi to po raz pierwszy pojawia się wiek historyczny, wierzeń samorzutnych, co się tycze wschodu, pozostaje rzeczą wątpliwą, czy tam było co innego prócz mitologii (**).

(*) Kursa z 1828 i 1829 r.
(**) Cousin *Fragmenta filozoficzne.*

Gdybyśmy zaczynali historyją filozofii tam, gdzie zaczyna się historyja ludzkości, trzebaby zacząć od Wschodu. Tam to jest kolebka cywilizacyi. Grecy wszystko wzięli od wschodu: język, sztuki, religiją, wszystkie żywioły ich dalszego rozwinięcia się. Ale charakter nauk Wschodu jest raczéj religijny niż filozoficzny. Metody właściwie tak nazwane a z niemi filozofija, rodzą się dopiero w Grecyi; a jeżeli wszystko to, co jest greckiém bierze początek na wschodzie, to filozofija przynajmniéj ma prawo od tego być wyłączoną (*).

(*) Ilekroć idzie o nauki lub cóś podobnego do filozofii na Wschodzie, to wschód stanowią Indye. Głęboka myśl pokryta jest symbolami tajemiczemi Egiptu, w Zend-Awesta perskiéj, ale ta myśl zatrzymała się w swojém religijném pokryciu i nie doszła do formy filozoficznéj. Chiny są nam jeszcze nieznane; a chociażbyśmy znali ich nauki, lud ten, który się dobrowolnie oddzielił od wszystkich innych ludów, mógłby nam tylko dostarczyć więcéj o jedno doświadczenie ku sprawdzeniu ogólnych dat historycznych, ale pozostałby obcym rodowodowi nauk i historyi cywilizacyi. Pierwszém znamieniem historyi systematów filozoficznych w Indyach, jest brak wszelkiéj chronologii. Wiemy coś o tych systematach; lecz ażeby oznaczyć porządek, w jakim powstały i rozwinęły się, musimy ograniczać się na domysłach. Księgi Vedas albo księgi objawione są bez zaprzeczenia podstawą wszelkiego dalszego filozoficznego rozwoju. Pierwszy wysiłek myśli niezawisłéj miał na celu wytłomaczenie tych ksiąg Vedas, szkoła Mimansa niczém innem nie jest. Vedas są księgami świętemi osobliwie, Mimansa jest zbiorem ksiąg do nabożeństwa, z tych księga Sontras albo Aforyzmy jest najsławniejszą. Głową téj szkoły jest Djaimini (Dziajimini), odpowiada ona pomiędzy nami pierwszemu peryodowi filozofii średniowiecznéj. Filozofija Vedanta, któréj Vyasa jest naczelnikiem jest tylko mniéj bojaźliwą teologiją. Potem następują dwie nauki, ale wyłącznie przywiązane do tradycyi i do Vedas t. j. Niaya de Gotama logika, Vaishesika de Canada fizyka, nakoniec filozofija Sankhya de Kapila, nauka zupełnie niezawisła a zatem różnowiercza, granicząca z ateizmem(*). Z filozofii Sankhya wyszły Sankhya de Patandjali, która przypuszcza istnienie Boga i buddyzm. Są to dwie nauki mistyczne, a buddyzm jest raczéj religiją jak filozofiją. Główna księga téj sekty jest Lalita-vistara-pourana. Bhagavad-Gita, któréj rozbiór podał nam p. Wilhelm de Humbolot, jest wykładem zupełnym filozofii Potandjali.

Przypuszczano, że nawet filozofiją grecką należałoby odnieść do wschodu, jako do swego źródła, dla tego że pierwsi osadnicy greccy pochodzili ze wschodu i dla tego, że podróże i komunikacyje ludów pomiędzy sobą dały znowu uczuć w Grecyi wpływ wschodu i to po upływie wieków, które zaprowadziły znakomite różnice i zatarły, że tak rzec można, ślady wspólnego początku. Ani jedna, ani druga z tych opinii, nie da się usprawiedliwić; pierwsza, to nie ma wątpliwości, że wieki upłynęły, między kolonizacyją a założeniem szkół filozoficznych; druga, bo wschód nie miał żadnych metod do przekazania, a owe mniemane podróże, wymyślone późniéj w duchu systematycznym, ani są prawdziwe, ani podobne do prawdy, ani nawet możliwe.

Filozofija grecka jest więc rzeczywiście płodem ziemi greckiéj, jest prawdziwie autochthoniczną. Można niejako powiedzieć, że ma swój początek w mitologii, która sama

(*) Pamiętniki Kollebroka od r. 1824—1827 umieszczone w dziele p. n. *Tranzakcyje Towarz. azyjatyckiego w Londynie*. P. Abel de Remusat podał wyciągi w Dzienniku uczonych z Grudz. r. 1855, w Kwietniu 1856 i Lipcu 1858 r. F. Cousin l. c.

(**) Rozbiór *Lalita-vistara-pourana* przez M. Lentz znajduje się w pamiętnikach akademii cesarskiéj nauk w Petersburgu 1836 r.

pochodziła z Indyi; lecz filozofija nie pochodzi od mitologii w linni prostej i nie jest jej naturalnym płodem. Stanowi ona porządek faktów zupełnie nowy, który był spowodowany, ale nie wydany na świat przez wierzenie religijne. Zresztą pierwiastki mitologii podług wszelkiego podobieństwa do prawdy z Azyi do Europy przybyłe, uległy głębokiéj modyfikacyi. Grecyja przywłaszczyła sobie bezkształtne bóstwa wschodu, podstawiając w miejsce tych grubych postaci, obrazy szlachetne i pełne wdzięku, a w miejsce rozmaitych dziwacznych form, zwyczaj przedstawiania bogów w formie ludzkiéj ale najdoskonalszéj. Im więcéj bogowie zbliżali się do człowieka, tym mniéj wzbudzali w umyśle jego pojęcia o nieskończoności, a w epoce kiedy filozofija bierze swój początek, religija grecka stała się nader właściwą do tworzenia i ożywienia artystów, ale mało usposabiała do myślenia filozoficznego. Politeizm nie mógł doprowadzać do jedności zasady wszechrzeczy, zaledwie zostało kilka śladów starożytnego monoteizmu; a ten monoteizm był czemciś niezmiernie obłudném i ciemném; wyższość nawet Jowisza nad innych bogów jest opinią późniejszą.

Wszystko w rzeczywistości sprowadza się do tego najogólniejszego faktu: istnienie religii prowadziło myśl do przedmiotów filozoficznych, a ponieważ religija grecka zstąpiła zbyt nizko, aby umysł grecki zaspokoić mogła, trzeba było szukać rozwiązania zagadnień na innéj drodze.

Pierwsze usiłowania umysły ludzkiego, ażeby usunąć go z pod wpływu mitologii (misterya), nie miały bezpośrednio charakteru filozoficznego. Była to tylko próba więcéj niezawisła wytłomaczenia ich sobie, próba bojaźliwa, która

według wszelkiego do prawdy podobieństwa nie przechodziła granic komentarza, a która nową będąc na świecie i mało siebie pewną, przekazywała się w tajemnicy pod formą inicjacji. Mało zresztą wiemy o naturze tych mysteryów. Zdaje się, że nie sięgają daléj jak po za epokę Homera i dopiero w Hezyodzie jest o nich mowa po raz pierwszy. Orfeusz, Muzeusz, Linus nic nam więcéj nie zostawili prócz imion swych. Z temi niepewnemi wysiłkami łączy się zapewne kilka opinii o życiu przyszłém, o metem-psychozie, o chaosie. Wyrodziły się one niebawem w orgije tajemne, a wszystko co o nich najprawdopodobniejszego powiedzieć można, to niewątpliwie to tylko, że służyły za przejście od gry wyobraźni do refleksyi wieku dojrzałego (*).

Tales i Pytagoras są pierwszymi, którzy w Grecyi usiłowali rozwiązać zagadnienia filozoficzne, a zatem od nich to, pomijając nauki wschodnie i teologiją, rozpoczniemy historyją filozofii.

Ruch nadany przez Talesa i Pytagorasa rozkrzewia się w całéj Grecyi, rośnie z postępami filozofii i przechodząc rozmaite fazy, które oznaczają rozwój zupełny i regularny narodu, gaśnie nakoniec z literaturą i cywilizacyją grecką, w końcu VI naszéj ery, przetrwawszy wieków XII. W téj epoce świat cywilizowany należał już od kilku wieków do Chrystjanizmu i na łonie to religii nowéj, pod jéj wpływem, za pomocą jéj dogmatów i zarazem przy poczynającéj się reakcyi przeciw powadze bezwzględnéj, która owładnęła umysły, rozwija się filozofija mniéj oryginalna, mniéj płodna, która otrzymała nazwę filozofii schola-

---

(*) Ritter *Historyja filozofii starożytnej*, ks. II rozdział 3.

stycznéj; nakoniec za objawieniem się niepodległości myśli i potrzeby odkryć, scholastyka zostaje zachwianą około drugiéj połowy XV wieku i w wieku XVI, a filozofija nowożytna została założoną, ze świtem XVII wieku przez Bakona i Kartezjusza. Historyja filozofii dzieli się zatem, jak historyja świata i z tych samych przyczyn, na trzy główne okresy: na filozofiją starożytną t. j. grecką, filozofiją średnich wieków czyli scholastykę i filozofiją nowożytną.

I.

Filozofija grecka.

Historyja filozofii greckiéj dzieli się na trzy odrębne części; ciekawość ludzka, obudzona względem kwestyi tyczących się natury i początku rzeczy, pragnie wszystko wytłomaczyć i wszystko poznać, tworzy przedwcześnie hypotezy, które nie mogą się opierać na żadnéj stałéj podstawie i giną nakoniec w sceptycyzmie. Pierwszy to perjod filozofii greckiéj, ciągnący się od Talesa i Pytagorasa do Sokratesa, w przeciągu dwóch wieków. Sokrates powstaje silnie przeciwko czczemu sceptycyzmowi, który opanował filozofiją, a dochodząc do źródła złego, znajduje je w ambicyi niezmiernéj, w braku wszelkiéj metody, w nieznajomości zupełnéj warunków filozofii. Umiejętność, zwrócona przez niego na drogę sobie właściwą, przybiera odtąd charakter dojrzałości; dwie szkoły tworzą się na dwóch zasadach równie prawdziwych, rozwijają się, walczą z sobą a dochodząc każda z nich do exageracyi prawdy, wyradzają nakoniec z siebie sceptycyzm, który będąc poprzedzony

przez filozofiją głębszą, zamiast skończenia się jak pierwszy sceptycyzm — na rewolucyi, w konieczném następstwie wydaje eklektyzm: drugi to właśnie perjod filozofii greckiéj, poczyna się z Sokratesem, przebiega aż do założenia szkoły aleksandryjskiéj, przestwór sześciu wieków. Nakoniec szkoła aleksandryjska, zarazem ekletyczna i mistyczna, zamyka zawód filozofii greckiéj i gaśnie pod Justynianem w VI wieku, po narodzeniu Jezusa Chrystusa

§ 1. *Od Talesa do Sokratesa.*

Myśl ludzka przy pierwszém wystąpieniu filozofii, wydaje dwie szkoły z sobą współzawodniczące: szkołę filozofów i szkołę racyonalistów. Przyczyną téj podwójnéj dążności jest walka ciała przeciwko duchowi i zmysłów przeciwko rozumowi, którą to walką starożytni nader żywo byli zajęci a którą fizycy tłomaczą kosztem ducha, przez własności ogólne materyi a pytagorejczycy podnosząc nad wiarę pierwiastek idealistyczny i zmniejszając po za granicę prawdy rzeczywistość i siłę czynną ciała. Można wyrazić to przeciwieństwo tych szkół pierwotnych tym sposobem, że fizycy szukają początku świata w świecie a spekulacyjni zewnątrz świata.

Ten początek, ta zasada jest równie dla fizyków jak i dla racyonalistów z konieczności czemś jednem i trwałem; żadna szkoła nie może się zatrzymać na samych tylko fenomenach, otóż nad fenomenami i pod fenomenami są dwie jedności różne: jedność substancyi i jedność prawa.

Fizycy odnoszący się do świata, znajdują w samym świecie jego substancyją; a prawa, które pragną oznaczyć,

są tylko dowodami różniącemi się podług różnicy gatunków, tożsamości zasady substancjalnéj pomimo rozmaitości skutków.

Spekulacyjni, którzy się wznoszą po nad świat, odkrywają po nad światem prawa, które nim rządzą a po nad temi prawami jedność Boga, która tłómaczy prawa i stanowi jedność całego systematu.

1. *Fizycy*. Szkoła Jońska założona przez Talesa (*). Stawszy się głębszą i pewniejszą siebie saméj, szkoła Jońska kończy się na szkole atomistycznéj, któréj naczelnikami są Leucyp i Demokryt (**). Gdy zadaniem, które fizycy zamierzyli rozwiązać, było wytłomaczenie istnienia fenomenów przez naturę substancyi, substancyja przeto powinna się pojmować, jako zdolna do wydawania fenomenów.

(*) Filozofowie Szkoły Jońskiéj: Thales z Miletu około 600go roku przed narodzeniem J. Chr. Woda jest principium (początkiem) wszystkiego. Anaxymander z Miletu około r. 610 przed narodz. J. Chr. przyjaciel Thalesa: początkiem wszechrzeczy, albo pierwotną substancyją jest nieskończoność (nieokreśloność, niezmierność);— Ferecydes z Syros jemu współczesny, młodszy jednak cokolwiek od niego, uznaje za pierwotną zasadę wszechrzeczy powietrze (które także nazywa Jowiszem) czas i materyją czyli chaos: Anaxymander i Ferecydes są dwoma pierwszemi filozofami, którzy pisali; Anaxymenes z Miletu (około 557go r. p. naro. J. Chr). a póżniéj Dyogenes z Apolonii przyjmują także powietrze za pierwszą zasadę czyli element nieskończony i pierwotny rzeczy Pherycides utriusque fragmenta ed Fr. Guill Sturz, Gera 1789 r. in 8-vo, 2ga edycyja 1798 r.

(**) Leucypp z Miletu (?) kwitnął około r. 500 pr. nar. Chr. Demokryt z Abdery urodz. około 490 p. n. Chr. uczeń Leucyppa O filozofii atomistycznéj przez Laffaye Paryż 1833 r.

Ztąd podział szkoły na dwie klassy: jedni zastanawiając się na l doświadczeniami najwięcéj bezpośredniemi, nadają substancyi pierwiastkowéj charakter zarodu, nasienia, soku; drudzy uciekają się do atomów. Kiedy Jończycy w niedostateczności języka i obserwacyi mówią o elemencie, jako to wodzie, powietrzu lub ogniu, idzie im tylko w gruncie o ideę substancyi, którą sobie wystawiają jako zaród. Wprowadzenie atomów jest postępem, gdyż atomy objaśniają przyczynę elementów pierwotnych, jak elementa pierwotne objaśniają przyczynę fenomenów. Pozostaje do wytłomaczenia w każdym z tych przypadków siła rozciągliwa (expansywna) zarodu, czyli ruch i rozmaitość ruchu atomów. Téj to potrzebie odpowiada oznaczenie dwóch prawd odpychania i powinowactwa, chociaż te prawa za ich pierwszém pojawieniem się w Szkole, mają raczéj charakter rezultatów ogólnych doświadczenia, jak zasad Nakoniec uosobienie tych praw, które stają się miłością i nienawiścią, doprowadziło do tego, że Heraklit uznał zasadę czułą a Anaxogoras intelligentną. Było to już wyjąkaniem imienia Boga i podniesieniem się nad sferę obserwacyi zjawisk (*). Empiryzm fizyków pierwszego perjodu zatrzymuje się na tém pierwszém usiłowaniu, które jest pewnego rodzaju pogodzeniem zasady szkoły tychże fizyków z zasadą szkoły racjonalistów, z nią współzawodniczącéj.

(*) Anaxogoras z Klazomenu około r. 500 przyjaciel Peryklesa. Heraklit z Efezu około r. 500.

Anaxogorae Clazomenii fragm. quae supersunt omnia, ed. Schaubach. Lipsk 1827 r. in 8-vo. cf. Anaxogoras przez M. Zevort, 1843 r.

2. *Pytagorejczycy*. Szkoła Italska założona przez Pytagoresa (*). Szkoła eleatycka, której założycielami są Xenofanes i Parmenides z Elei, należy do szkoły Pytagoresa, gdyż była tylko przesadą zasady przez tę szkołę przyjętej (**).

(*) Pytagores urodzony w Samos w r. 584. Alkmeon z Krotony; Hippon z Regium, Epiharmes komik, Ocellus z Lukanii, który żył około r. 488 i Tymeusz z Lokry sławni są, pierwszy przez *Traktat o świecie*, który mu przypisywano a który nie jest jego dziełem, drugi przez dzieło noszące jego nazwisko a które jest tylko wyciągiem z dzieła Platona p. n. *Tymeusz*. Późniéj Archytas z Tarentu i Filolaüs jeden i drugi współcześni Platona. Filolaüs jest sławny jako astronom i pozostały po nim książki napisane o filozofii pytagorejskiéj.

Pythagorae aurea carmina. Timaeus Locrus. Ocellus Lucanus. Porphyrius, *de vita Pythagorae* ed. Rizershusius Altd 1610, in 8-vo.

O duszy świata przez Timeusza z Lokry ed. Argensa. Berlin. 1763. in 8 vo. Tłomaczone przez p. Cousin XIII vol. tłomaczenia Platona.

O naturze wszech świata, p. Ocellusa Lukana, wydane przez Batteux, Paryż 1768 i przez Argensa w Berlinie, 1792, in 8-vo.

Pamiętnik pana Egger o Archytasie, 1833 r.

(**) Xenofanes z Kolofonu spółczesny Pytagoresa. Parmenides z Elei odbył podróż do Aten z Zenonem około r. 460. Melissus z Samos około r. 444 (uczeń Parmenidesa(?). Zenon z Elei gorący obrońca wolności, uczeń i przyjaciel Parmenidesa, którego liczą niekiedy pomiędzy sofistów, z powodu subtelności jego polemiki.

Ułamki poematu Xenofanesa o *naturze* w zbiorze Füleborna, zesz. VII n⁰ I. Artykuł W. Cousin. *Ułamki filoz. służące do historyi filoz. starożytnéj.*

Ułamki Parmenidesa i Empedoclesa ed. Peyron. F. rys Parmenidesa z Elei z tekstem i tłomaczeniem ułamków przez p. Riaux. Paryż, 1840 r.

Artykuł p. Cousin o Zenonie z Elei.

Pytagorejczycy szukając jedności praw a nie jedności substancyi, zamiast przywiązywać się jak fizycy do obserwacyi fenomenów, nie chcą widzieć tego, co w nich jest rzeczywistém, tego co te fenomena są winne obecności substancyi, która rzeczywiście istnieje a któréj są modyfikacyją i poświadczają tylko zmienność i znikomość tychże fenomenów. Jeżeli fenomena rodzą się i odnawiają bez ustanku, nie zostawiając po sobie nic z siebie, stosunki, podług których tworzą się, albo stosunki, które ustanawiają się pomiędzy niemi, są stałe, regularne i mogą być wyrażone przez prawa. Prawa, które rządzą wszystkiemi stosunkami, jakie między fenomenami natury istnieć mogą, są oderwane w stosunku do tychże fenomenów; są one właściwie liczbami. Te liczby, te prawa oderwane, które same tylko są niezmienne, tłomaczą resztę jestestw; są one ich przyczyną. Ztąd pochodzi owo twierdzenie (proposition) Pytagorejskie, że same tylko liczby istnieją prawdziwie. Ale wszystkie liczby sprowadzić się dają do liczb pierwszych, które połączone z sobą stanowią relugularny systemat; a same te liczby pierwsze zależą od jedności, która je rodzi i ustanawia. Jedność jest więc rzeczywistością w całém znaczeniu tego wyrazu; poniżéj téj jedności znajduje się dziesięć pierwszych liczb; a jeszcze niżéj wszystkie inne liczby a w ostatnim rzędzie bytu mieszczą się fenomena. Fizyka, moralność i polityka pytagorejczyków opierały się także, przez analogije więcéj dziwaczne jak głębokie, na stosunkach istotnych liczb i z tego początku wyprowadzały charakter jedności i regularności, który im udzielał wzniesienia i siły. Szkoła ta roznosząc wszędzie właściwe sobie idee systematyczne i potrzebę jedności, choć oddalała się

od teologii, zachowała zasadę powagi i przyznawała pewnego rodzaju nieomylność słowu Pytagoresa. Wyrazem tego właśnie jest sławna maxyma owej szkoły: „mistrz to powiedział."

Przypisując tylko jedności zupełne posiadanie bytu, pytagorejczycy przyznawali liczbom rzeczywistość, a nawet przez pewnego rodzaju udział i naśladowanie samym fenomenom zmysłowym. Zaniechanie zupełne fenomenów widzialnych, zaprzeczenie istnienia ich mnogości, zatopienie się w kontemplacyi jedności jako jedynie istniejącej, nie było niczem innem, jak tylko, że tak rzecz można, przesadą pytagorejskiéj zasady. To właśnie było założeniem szkoły eleatyckiéj. Pomimo tego dziwnego zaprzeczenia świata materyalnego, filozofija Eleatów zajmuje w historyi wysokie stanowisko, dla tego, że pojęła silnie jedność i absolutną doskonałość Boga.

Do szkoły pytagorejskiéj albo do szkoły eleatyckiéj przywiązują pospolicie imie Empedoklesa, którego naukę należałoby raczéj uważać, tak jak naukę Anaxagorasa, za usiłowanie do pogodzenia fizyków z Eleatami (*). Empedokles ma, równie jak pytagorejczycy moralność surową, charakter religijny i kapłański, lecz metafizyka jego jest raczéj Jońską. Zajmuje się on nadewszystko ideą substancyi, którą sobie tłomaczy przez cztery elementa, oraz przejściem substancyi do fenomenów, które tłomaczy

(*) Empedokles z Agrygentu około r. 444 albo 460. *Empedocles et Parmenides fragmenta*, ed. Peyron, Lipsk 1840, in 8-vo.

przez miłość i nienawiść, jako przyczyny wewnętrzne i za pośrednictwem jakiegoś wyższego principium.

3. Tak fizycy jako i spekulacyjni, przesadziwszy z jednéj i z drugiéj strony własną zasadę, do tego przyszli następnie, że pierwsi zaprzeczyli bytu wszelkiéj rzeczywistości, drudzy widzieli tylko rzeczywistość po za światem. Filozofija wdała się w dysputy więcéj subtelne jak głębokie, w których wszyscy mieli słuszne prawdy do napadania na siebie, dla tego, że nikt nie miał słuszności za sobą w swoich naukach. Ztąd filozofija została oczerniona; pewnego rodzaju sztuka mówienia subtelnego o wszystkiém wstąpiła w miejsce poszukiwania prawdy; a w skutku tego powstał sceptycyzm czczy w swoim początku i formie, który jednak dochodził aż do źródeł poznania (wiedzy) oraz stawiał filozofiją i dogmatyzm w niebezpieczeństwie. Ten ruch, który zakończa pierwszy perjod, przedstawiają sofiści, z których Gorgias i Protagoras są najsławniejszemi. Wśród takich to walk szkoły atomistycznéj i eleatów i w czasie największego rozgłosu sofistów, zjawia się Sokrates i zmienia przeznaczenie filozofii.

§ 2. *Od Sokratesa do szkoły aleksandryjskiej.*

1. SOKRATES (*).

Ażeby dobrze zrozumieć rolę Sokratesa i charakter rewolucyi, jaką on zdziałał, trzeba sobie uprzytomnić rezul-

(*) Sokrates syn Sofroniska i Fenarety urodził się w Atenach r. 470 przed n. J. Chr. Znamy jego życie i naukę z *pamiętników* Xenofena i *rozmów* Platona; lecz ponieważ ci dwaj pisarze nie

tata rozwoju filozoficznego, jaki poprzedził tę zmianę. Szkoła fizyków, która do tego przyszła, że gardzi rzeczywistością fenomenów, w których obserwacyi się zatopiała, szkoła idealistów, która poświęciwszy rzeczywistość przystępną zmysłom formie oderwanéj praw rządzącéj fenomenami, oddziela się coraz bardziéj od świata zmysłowego a koń-

przedstawiają Sokratesa w tym samym sposobie, świadectwo ich przeto należy skontrolować jedno przez drugie. Dyogenes, Laercyusz i Ateneusz opowiadają także o Sokratesie wiele szczegółów, wyjętych po największéj części z dzieł jego nieprzyjaciół, które właśnie dla tego wielką powinny wzbudzać nieufność. Można także czytać z pożytkiem traktat o geniuszu Sokratesa przez Plutharcha.

Życiorys Sokratesa mało obejmuje wypadków; całe jego życie upłynęło na publiczném filozofowaniu. Będąc z początku równie jak jego ojciec rzeźbiarzem, był w możności, idąc za radą i przy pomocy Krytona bogatego Ateńczyka oddać się wyłącznie swojemu popędowi do filozofii. Ów geniusz Sokratesa, który go nigdy nie opuszczał a który go zawsze ostrzegał, kiedy był na drodze uczynienia czegoś złego, nie był zapewne w jego myśli niczem innem, jak głosem sumienia i ulegał może cokolwiek wpływowi wyobrażeń mitologicznych uosobiając go. Wiadomo, że gdy fizyonomista Zopyre. przypisywał mu najwystępniejsze skłonności, Sokrates oświadczył, iż rzeczywiście urodził się ze złemi skłonnościami, które pokonał siłą zwracanéj na siebie samego uwagi. Wiadomo także ile zmartwień sprawił mu humor jego żony Xantypy. Oskarżenia jego obyczajów mogą być tylko potwarzami. Całe jego życie, jego nauka, nauka Platona jego ucznia, czynią go wolnym od wszelkiego zarzutu. Powołany prawem do walczenia za swój kraj pod Potydeą, oswobodził Alcybiadesa a pod Delium Xenofonta. Wybrany losem na członka senatu, pod panowaniem trzydziestu tyranów, sam jeden sprzeciwił się wyrokowi niesprawiedliwemu i oparł się gniewowi

czy naześrodkowaniu się w kontemplacyi czyli rozważaniu absolutum: nakoniec cała generacyja sofistów bez nauki a przynajmniéj mających tylko naukę przeczącą a tém samém niebezpieczną, chciwych zysku, bez poważania, bez obyczajów, ale nie bez talentów, czyniących z filozofii rzemiosło, używających najdroższych władz umysłu do utrzymywania naprzemian to prawdy, to fałszu, co poczytywali za obojętne, — oto jest stan, który Sokrates znalazł w ojczyznie. Umiejętność zagrożona była upadkiem, jeśliby się temu nie zaradziło: tam, przez nadmiar zuchwalstwa w zastowaniu zasady zbyt bezwzględnéj; tu przez poniżające użycie metod filozoficznych. Pierwszą i najoczywistszą cechą Sokratesa, która na samym wstępie oddziela go od poprzedników, jest umiarkowanie, roztropność i skromność.

ślepego motłochu. Miał przeciwko sobie sofistów, z których zdarł maskę; kapłanów, którzy uważali za bezbożność ową cześć dla Opatrzności Boskiéj, która nauczała ludzi gardzić fałszywymi bogami; polityków, w oczach których religija ustanowiona, była instytucyją konieczną do utrzymania państwa. Komedyja, p. n. Obłoki, która poprzedziła o 24 lat proces Sokratesa, była tylko wyrazem nienawiści i nieufności, jaką obudzał, a wyrażając je, dodała im nowéj siły. Sokrates, który zawsze był stronnikiem arystokracyi, miał przeciwko sobie wypadki, które dały uczuć jego współobywatelom ciężar arystokracyi tyraniczněj i uczyniły jego naukę polityczną niepopularną. Anitus człowiek wpływowy ze stronnictwa demokratycznego, kazał go oskarżyć za pośrednictwem Melitusa poety nieznanego o bezbożność a Sokrates skazany na śmierć, nie chciał uciec z więzienia i wypił cykutę, mając 70 lat życia. Należałoby przeczytać przynajmniéj w tłomaczeniu *Trzy rozmowy* Platona obejmujące opowiadanie tego bohaterskiego zgonu: *Apologija Sokratesa*, *Kryton* i *Fedon*.

Nie ogłasza się on, jakto czynili Jończycy lub Pytagorejczycy za filozofa, który posiada tajemnicę wszystkiego, tym mniéj jeszcze chlubi się jak sofiści z posiadania umiejętności powszechnéj. W swoich rozmowach z przedstawicielami rozmaitych szkół, okazuje się pełnym podziwienia dla ich wiedzy, sam zaś nic nie umie i od tego też zawsze zaczyna. Ale strzeż się tego podziwienia, jakiem się chlubi, bo ono ukrywa w sobie ironiją sokratyczną. Przedstawia się jako uczeń pokorny, a zwolna uczeń w prowadza mistrza w kłopot, zamięszanie i do milczenia przywodzi; okazuje się, że zarozumiały filozof stawa wkrótce na równi Sokratesa a potem niżéj jeszcze spada, bo jeden i drugi nic nie wie, ale Sokrates wie o tém, że nie wie, a czyż to niczém jest znać swoją słabą stronę?

Pierwsza ta cecha rewolucyi sokratesowskiéj ma wielką wagę. Zamiast rzucać się nierozważnie na rozwiązywanie zagadnień, filozofija, ostrzeżona swemi upadkami, streszcza się odtąd, bada siebie, oblicza swe siły, porównywa zdolności, któremi rozporządza z celem, do którego dąży; to jest przechodzi z zuchwałości dzieciństwa do mądrości wieku dojrzałego, rozpoznaje narzędzie przed jego użyciem, oświeca i wzmacnia swój pochód, przechodzi od znanego do nieznanego, zamiast uwodzić się złudzeniami imaginacyi, zostaje wierną zdrowemu rozsądkowi woli raczéj wyznać swą niewiadomość, jak pokrywać ją kłamstem wówczas, kiedy jéj zbraknie środków poznania prawdy.

W takiém to znaczeniu pojmować należy ową umiejętność niewiadomości, którą Sokrates tak głośno wyznaje. Dalekim on jest przecież od sceptycyzmu. Z tego stanu upokorzenia, do którego przyprowadza sofistów, nie wywodzi nic przeciwko możliwości poznania; wywody jego dotykają tylko zuchwałości sofistów, ich pychy nierozważnéj. Sam zaś daleki od obojętności dla prawdy, pośród wszystkich tych dysput, okazuje dla niéj miłość najstalszą i najszczerszą.... Prawdy należy szukać z większą szczerością jak sofiści, z mniejszą zuchwałością jak ich poprzednicy. We wszystkiem potrzeba spokoju, umiarkowania, rozsądku.

Drugim charakterem rewolucyi sokratesowskiéj, który ściśle wiąże się z pierwszym, jest owa czysta i pogodna moralność, któréj Sokrates jednocześnie podaje zasady i przykład. Takich to właśnie pięknych zasad nauczanych z taką skromnością, szlachetnością i słodyczą, takiego życia przepędzonego całkowicie na zgromadzeniach publicznych, pod okiem ludu, w wykonywaniu wszystkich cnót uwieńczonego bohaterską śmiercią potrzeba było koniecznie, aby powrócić filozofii godność, która się jéj należy i ocalić ją z niemocy w jaką zaczynała podpadać. Sokrates z takiém powodzeniem tego dokazał, iż po jego śmierci sofiści znikają zupełnie i zostawiają miejsce szkołom, otoczonym szacunkiem, które użyciem rozważném metod idą na zdobycie prawdy.

Wpływ Sokratesa zwracając się głównie do metody, mniéj widocznemi śladami, odznaczył się w nauce. Poszukiwać prawdy z zapałem i szczerością, uczynić z tego zajęcia znieważonego przez sofistów, zajęcie najszlachetniejsze i najszanowniejsze; odjąć filozofii ten charakter poetyczny i awanturniczy, jaki jéj nadali pierwsi myśliciele a to aby z niéj zrobić umiejętność w ścisłém znaczeniu tego wyrazu; zwrócić uwagę filozofów na metody a z pomiędzy

tych metod oznaczyć przedewszystkiem tę, która polega na poznaniu władz mających się użyć, na sprawdzeniu ich prawności, na zmierzeniu ich siły, to właśnie stanowi rewolucyją Sokratesa.

Wszakże nie idzie zatem, aby Sokrates nie miał żadnéj doktryny; owszem miał takową, chociaż ona się systematem nazwać nie może. Śledził z zajęciem poszukiwania fizyków nad naturą, oddzielając się od nich tam, gdzie brali skutki za przyczyny i nic nie uznawali więcéj trwałego i wiekuistego jak świat widomy; pożyczał od idealistów ich wiarę w prawa wyższe, rządzące światem, w Boga doskonałego, który tworzy te prawa i zastosowywa je, zostawiając im ich przywidzenia o stosunkach liczbowych i całą tę geometryję, któréj zdrowy rozum nie mógł przyjąć. Być może, iż nie był on tak blizkim, jak Eleaci, pojęcia metaficznego o doskonałości boskiéj, ale zrozumiał i czuł daleko lepiéj Opatrzność. Moralność jego nie miała surowości etyki Pytagoresa, ale będąc łagodniejszą i w zastosowaniu łatwiejszą, nie była przecież ani mniéj świętą, ani mniéj czystą.

Środki, jakich Sokrates używał dla rozszerzenia swoich idei, urozmaicały się odpowiednio do celu, jaki sobie zakładał. Nigdy nie miewał mów długich, wszystko odbywało się w rozmowach. Kiedy miał przed sobą sofistę, którego trzeba było zmięszać i zawstydzić szeregiem zarzutów, w których szyderstwo i siła dyalektyczna kryła się pod pozorną dobrodusznością, zmuszał go do uznania swéj porażki; i to właśnie, co nazywano *ironiją* Sokratesa. Przeciwnie, jeżeli chciał położyć jakąś zasadę, zamiast wykazywać nicość tych, które używane były w szkołach, — a

zwłaszcza jeżeli miał do czynienia z jakim młodzieńcem, zajętym filozofiją, — kierował rozmowę w ten sposób, iż go wprowadzał na drogę, na któréj znajdował on niejako sam to, czego Sokrates chciał go nauczyć. Jest to metoda, którą on sam nazywał *mayeutyczną*, t. j. sztuką porodzenia umysłów.

Z nauczania Sokratesa wyszły rozmaite szkoły, mało po największéj części znane, gdyż nie wiele zostawiły po sobie pomników i dla tego że świetność Platona pogrążyła w cieniu innych uczniów Sokratesa. Ze szkół tych wszakże są: filozofija Megaryczna założona przez Euklidesa(*), który pożycza szczególniéj od Sokratesa straszliwéj jego dyalektyki i kończy w krótce na sceptycyzmie; sceptycyzm Pyrrhona(**), który się nieco późniéj rozwinął; i dwie szkoły filozofii moralnéj: szkoła cyniczna, założona przez Antistenesa(***) z którą łączy się Dyogenes z Synopy(****), szkoła któréj niezręczne naśladowanie natury, wpośród pozornéj surowości zaprowadziło do najgrub-

(*) Euklides z Megary (około r. 400) naprzód uczeń szkoły Eleatycznéj, następnie Sokratesa Stilpon z Megary (około r. 300) należy do szkoły założonéj przez Euklidesa.

(**) Pyrrhon z Elisa, (kwitnął około r. 340, zmarł 288 przed n. J. Chr). jako malarz, towarzyszył Aleksandrowi w jego wyprawach i został potem kapłanem w Elizie. Tymon z Fliuntu (około r, 272) lekarz naprzód uczeń Stilpona z Megary, potém Pyrrhona, — przesadził sceptycyzm tego ostatniego i obrócił go w systemat.

(***) Antystenes ateńczyk (około r. 380) naprzód uczeń Gorgiasa, potem Sokratesa.

(****) Dyogenes z Synopy, urodz. w r. 414 zmarł w r. 324 przed narod. J. Chr. *Listy* jakie mamy pod jego nazwiskiem i które znaj-

szych błędów i szkoła Cyrenaiczna, której założycielem był Arystyp (*), wykładający przeciwnie moralność rozwolnioną pod pozorem nie przesadzania żadnej zasady. Prawdziwém potomstwem Sokratesa jest Platon i Arystoteles, który wyszedł ze szkoły Platona.

2. PLATON (**).

Sokrates jest prawdziwym mistrzem Platona; lecz zanim tenże słuchał Sokratesa, uczył się od Kratylusa filozofii jońskiéj a następnie studjował pytagorejczyków i eleatów. Substancyja główna szkoły jońskiéj, byt i jedność

dują się w zbiorze listów wydanych przez Alda Manuciusza przedrukowane w Genewie r. 1806 są prawdopodobnie apokryficzne.

(*) Arystyp z Cyreny w Afryce (r, 380 pr. n. J. Chr). Arystyp Metrodydakles wnuk tamtego, pierwszy streścił w całość systematyczną filozofiją cyrenaiczną. Można wspomnieć jeszcze w téj szkole o Teodorze, Ateuszu i Annicerysie obódwu z Cyreny.

Fedon z Elizu i Menedem z Eretryi, uczniowie Sokratesa, założyli także dwie szkoły, które żadnego wpływu nie wywarły i znikły prawie natychmiast.

(**) Platon urodził się na wyspie Eginie r. 430 p. n.J.Chr., z ojca Arystona pochodzącego od Kadmusa i matki Peryktyony, pochodzącéj od jednego z braci Solona. Prawdziwém jego nazwiskiem było Arystokles. W młodości poświęcił się sztukom i poezyi, pisał nawet tragedye, które spalił usłyszawszy Sokratesa. Pierwszym mistrzem jego był Kratylus uczeń Heraklita, lecz w krótce przeszedł do Sokratesa i uczęszczał na jego lekcyje przez ośm lat. Po śmierci swego mistrza udał się naprzód do Megary a ztąd do Italli, gdzie obcował z najznakomitszemi pytagorejczykami: następnie do Cyreny, gdzie Teodor udoskonalił go w geometryi i nakoniec do Egiptu, gdzie nauczył się astronomii.

Pytagoresa i Parmenidesa, Bóg Empedoklesa, wszystkie te zasady znajdują się w systemacie Platona, lecz pogodzone, rozszerzone, rozwinięte; a wpływ mądrości Sokratesa, który się daje czuć wszędzie, nadaje całéj filozofii charakter głęboko humanitarny i psychologiczny. Punktem wyjścia filozofii Platona jest obserwacyja faktów, przedmiotem są idee, to jest powszechniki, prawa; metodą-djalektyka.

Jakiż to jest charakter świata, który poznajemy za po-

Podróżował po trzykroć do Sycyli, gdzie zawiązał ścisłe stosunki z Dijonem i bezużyteczne czyniąc usilowania w nauczaniu sprawiedliwości obu Dyonizyuszów. Powiadają, że za powrotem z pierszej swéj podróży, sprzedany był jako niewolnik przez zemstę Dyonizyusza starszego i wykupiony przez filozofa cyrenaiskiego Anniceresa. Wiele państw żądało od niego projektu do praw. Zawiązał stosunki przyjaźni z Archelausem królem Macedońskim, ale bądź z powodu urazy za śmierć Sokratesa, bądź też że zwątpił o ocaleniu Aten, nie chciał przyjąć udziału w rządzie swéj ojczyzny. Umarł w r. 347 p. n. J Chr. Przypisywano mu małą liczbę dyalogów, które nie są jego utworu i kilka innych, których autentyczność jest wątpliwa, lecz liczne dyalogi, niewątpliwie jego własne a które doszły nas bez zmiany, stanowią z powodu głębokości i powabu myśli, wdzięku świetności stylu, jeden z pomników, które zaszczycają najbardziéj historyją filozofii i literatury. Pierwotna edycyja grecka dzieł Platona jest Alda w 1513 r., najnowsza pana Bekker i p. Stalbaum. Najdawniejsze tłomaczenie łacińskie jest Marsila Ficina, powtórzone w największéj części w następnych edycyjach Tymczasem z ostatnich wydawców Platona p. Ast dał nam nowe tłomaczenie łacińskie. Platon tłomaczony był na język niemiecki przez Schleiermachera i na francuzki z przypisami przez W. Cousin'a, Paryż, 1722—1840, 13 vol. in 8-vo. Liczba komentatorów jest prawie niezliczona. W Polsce tłomaczyli dzieła Platona Kozłowski i Bronikowski.

mocą władz naszych doświadczalnych? Jest że w tych pojawach uderzających nas cóś, co trwa ciągle? lub też, przeciwnie, nie sąż one natychmiast uniesione, wprzód nim umysł ludzki postara się je poznać? Gdy je pozna, one nie istnieją już i nic po sobie nie zostawiają prócz wspomnienia. Umiejętność nie jest to znajomość tego, co przechodzi i nie powraca; przedmiotem jéj jest byt, nie pojaw. Bezwątpienia rozpoznaje ona fenomen, ale dla tego, że on ją prowadzi do prawa; zajmuje się jednostkami, lecz dla tego aby dojść do powszechników. Na łonie téj mnogości, w téj nieskończonéj rozmaitości, w tém następstwie pojawów, którego każdy wyraz jest uniesiony natychmiast i znika na zawsze, — umiejętność odkrywa stosunki, analogije, podobieństwa. Wówczas to umysł nasz dostrzega niewyraźnie, jakby przez mgłę, rzeczywistość któréj nie ma w fenomenach a którą naśladują i przypominają prawa, jakim poddane są fenomena. Tą rzeczywistością jest prawo samo; treść istotna i ciągle trwająca każdego z gatunków bytu, to właśnie jest, co Platon nazywa *ideą*. Rzeczy nie obejmują w sobie idei, zawierają tylko jéj obraz; rozum nie dostrzega idei w rzeczach, gdzie jéj nie ma, wznosi się on własną swą siłą do pojęcia idei, w miarę jak rzeczy przedstawiają mu jéj podobieństwo. Ktoby tu nie uznał, że Platon rozróżnia doświadczenie dające się uczuć od samego rozumu i że zarazem ocenia sprawiedliwie ich stosunki. Platon jednakże nie poprzestaje na tym rozumie, który się budzi na widok harmonnii, jaką świat zmysłowy ma w sobie utajoną, — ani temi prawami, których ślady odkrywa i które uchwyca same w sobie, w ich naturze, po za czasem i doświadczeniem, chce on wytłomaczyć istnie-

nie rozumu i tłomaczy je hypotezą więcéj świetną jak gruntowną; chce zgłębić naturę praw czyli idei i stosunki ich z istotami zmysłowemi, — i tworzy systemat, gdzie błędy i niepodobieństwa do prawdy, mieszają się z widokami wyższego rzędu. Hypoteza jego o naturze rozumu przypuszcza egzystencyją dusz naszych w życiu poprzedniém, gdzie otrzymały one idee bezpośrednio. Rozum staje się wspomnieniem, przypomnieniem; a dyalektyka, oddzielając to, co jest ogólnego w fenomenach, dąży nie do abstrakcyi, lecz do pojęcia jasnego i zupełnego prawdy poprzednio już widzianéj, którą przypomnienie daje mu niewyraźnie widzieć. Co do systematu idei, Platon w pogardzie swéj dla świata widzialnego, daje im byt najzupełniéj niezależny od tegoż świata; i chociaż możnaby mieć wątpliwość czyli przyznaje byt osobny, czyli też pojmuje je jako myśli wieczne i konieczne intelligencyi bożéj, to pewna że język jego jest dwuznacznym i że niejasność ta pochodzi prawdopodobnie z saméjże niepewności jego pojęć.

Lecz zostawiwszy na uboczu hypotezy Platona i jego poglądy systematyczne, okazuje się zresztą, że przez samą podstawę jego nauki, filozofija racjonalna zostaje ukonstytuowaną. Całe następstwo pojęć Platona odpowiada wielkości tego zaczątku.

Nauka filozoficzna powinna zdać sprawę z tego wszystkiego, co jest, filozofija poszukuje przyczyn i zasad. Zadaniem jéj jest wytłomaczyć świat; a chociaż świat widzialny zajmuje ostatnie miejsce w drabinie jestestw, nie jest przecież czystém nicestwem, ma przyczynę, którą trzeba znaléźć. Metoda Platona, która nie jest niczém inném

jak dyalektyką, uczy nas odnosić świat widzialny do świata idealnego, jak kopiją do swego oryginału. Bez wątpienia jest to wiele; ale czémże to jest orginał bez mistrza? Jeżeli idee, które są istotami wiekuistemi, istnieją oddzielnie po za światem widzialnym, albo jeżeli są, jak to prawdopodobnie przypuszczał Platon, atrybutem myśli bożéj, jakże mogłyby one same przez się, utworzyć własny swój obraz? Idee nie są to siły, — nie mogłyby przeto być przyczynami; nieruchome, jakżeby wydały ruch i życie? Jeżeli fenomena i jednostki muszą mićć przyczynę, muszą ją mićć tym bardziéj powszechniki i prawa. Świat cały jest pełen harmonii; jeżeli każdy rodzaj ma swą zasadę oddzielną gdyby po nad tą zasadą nie było intelligencyi jednéj, zkądże pochodziłaby ta zgoda wszystkich części świata, które razem zdążają do wspólnego celu? Metoda dyalektyczna, która sprowadziła każdą klassę do jedności za pomocą idei, nie skończyła swego zadania dotąd, póki istnieje jakakolwiek wielość w przedmiocie naszych pojęć. Wątpliwość zostaje, niepokój trwa ciągle, umysł nie czuje téj pewności zupełnéj, jakiéj doświadcza wówczas, kiedy ciekawość jego w jakim punkcie jest należycie zaspokojoną i kiedy od przyczyny do przyczyny, od zasady do zasady doszedł do przyczyny ostatecznéj, na któréj wszystko inne spoczywa i która wystarczając sama sobie, nie spoczywa już na niczém. Do jedności to więc i doskonałości bezwzględnéj, do istoty, która istnieje sama przez się i przez którą istnieje byt, ruch i życie, do Boga to — rozum nasz dąży z upragnieniem i dyalektyka prowadzi.

Bóg Platona jest zarazem mistrzem, który świat utworzył, i Opatrznością, ktora go utrzymuje. Bóg jest istotą

konieczną, posiada zupełność bytu, jest on przyczyną pierwszą i intelligencyją doskonałą.

Wszakże w systemacie Platona jest granica doskonałości i potęgi Boga. Chociaż bowiem nie można powiedzieć, że Platon przypuszcza dwie zasady, gdyż największą jego chwałę stanowi wykazanie zupełnéj jedności świata, która w sposób nieprzeparty dowodzi absolutnéj jedności Boga; — wszakże ogłaszając jedyną przyczynę, przypuszcza on coś, czego ta przyczyna nie wydała: materyję. Dla niego materyja nie jest ciałem, jest to coś, co nie może być nazwaném, co nie ma wcale formy, lecz co zdolne jest ją przyjąć, jest to subjekt, w którym tkwią właściwe istoty i przymioty. Rzeźbiarz potrzebuje modelu i bryły marmuru, Bóg Platona prócz idei, które są modelem świata, potrzebuje materyi, którą urabia na obraz idei. Jest mistrzem i budownikiem, artystą urabiającym świat, jest jego królem, ojcem i opatrznością, lecz nie jest jego stwórcą.

Bóg, idee, materyja, to jest: zkąd świat ma wyjść. Mistrz z okiem zwróconém na swój model, urabia substancyją i tworzy świat widzialny na obraz tego idealnego, który widzi wewnątrz siebie. Swiat jest jeden, ponieważ jeden jest model i mistrz jeden; ze wszystkich istot stworzonych on jest najlepszym, bo jest dziełem mistrza najdoskonalszego i kopiją modelu najpiękniejszego. Jeżeli doskonałość bezwzględna znajduje się w jedności absolutnéj, piękność świata, który przez swą naturę mnogim jest i rozmaitym, zależy na udziale, o ile można największym w jedności. Tym sposobem wszystko jest stworzone podług praw stałych; nie tylko rodzaje odnoszą się do jednéj idei, ale i idee między sobą są analogiczne, jeżeli nie podobne;

jest harmonija między jednostkami w rodzaju, między rodzajami w świecie; Bóg jest jeden i nieskładający się z części, czynność jego jest jedna zgodna z prawami proporcyi i harmonii. Świat idei i świat zmysłów, niebo i ziemia, zwierzęta i rośliny, człowiek, który sam jeden dla siebie samego jest małym światem, wszystko poddane jest prawom analogicznym; a wszystkie te rozmaite systemata, rządzone wewnątrz prawami podobnemi, tworzą jeden system, którego Bóg jest środkiem i dążą wspólnie do harmonii powszechnéj.

Platon, uczeń Sokratesa, nie mógł zapomnieć zasady swego mistrza: *Poznaj samego siebie.* Jakoż w istocie, uważném to studjowaniem intelligencyi ludzkiéj przychodzi on, jakeśmy widzieli, do rozróżnienia umiejętności od opinii; idei, będącéj jedynie przedmiotem umiejętności, od jestestw widzialnych, które poznajemy za pomocą doświadczenia.

Widział on zarówno w człowieku, jak w świecie i państwie, zasadę wyższą ducha, rozum, który łączy naturę człowieka z naturą Boga i czyni nas zdolnymi do poznania idei, do zrozumienia planu wszechświata i zastosowania do téj harmonii, jaką tam widzimy panującą, naszego postępowania. Poniżéj ducha nieśmiertelnego, kładzie Platon duszę, jako coś pośredniego pomiędzy tym duchem i ciałem. Dusza składa się z dwóch części różniących się między sobą: jednéj szlachetnéj i wspaniałéj, która wlewa nam męztwo i daje siłę i którą bogowie zamieścili w piersiach, jako siedlisku bohaterskich namiętności, drugiéj pełnéj uczuć gwałtownych i fatalnych, którą bogowie rozciągnęli

między błoną dzielącą jamę piersiową od brzusznéj, diafragmą a pępkiem, jakoby po drabinie, w któréjby ciało mogło znaleźć właściwy sobie pokarm i do któréj to ciało przywiązali jakoby zwierzę dzikie, które jednak koniecznością jest żywić, aby ród ludzki utrzymać się mógł. Filozofija ta jest całkiem moralna, gdyż wszystko czyni zawisłém od intelligencyi i od wolności. Platon nie mniéj jest wielkim w moralności i polityce, które są tylko zastosowaniami i następstwami całéj jego nauki.

Ponieważ człowiek jest małym światem i znajduje w sobie te same żywioły, z jakich świat jest utworzony, cóż więc może innego uczynić jak w sobie samym ugruntować te same prawa, które rządzą resztą świata i stosować się w tém do woli Boga? Zwracać z usilnością myśl do kontemplacyi idei, wzdychać do Boga, który jest doskonałością samą, kochać Go, to jest kochać dobro, poskramiać namiętności, kazać milczeć zmysłom, czyż to właśnie nie jest prawidłem dla filozofa? Państwo, (gdyż dla starożytnych a nadewszystko dla Platona, człowiek jest przedewszystkiem obywatelem) państwo złożone z tych samych żywiołów, poddane jest tym samym prawom. Nauka Platona nie dąży do odosobniania, ale do połączenia; ludzkość to i obywatelskość zajmują go, człowiek sam jest niczém. Potrzeba, ażeby państwo było w jedni, lecz tam, gdzie się spotyka mnogość, jedność nie jest płodem radykalnéj, absolutnéj równości; jest ona wynikiem jedności woli, ma za warunek władzę najwyższą, sprawowaną w imieniu sprawiedliwości; nie ma innego prawidła jak prawo. Tu, jak wszędzie rządzić ma najlepszy; rzeczpospolita Platona jest arystokracyją, nie arystokracyją rodu lub majątku, ale tą

szlachetną i filozoficzną arystokracyją, która jest zastosowaniem najściślejszém zasady równości, t. j. arystokracyją intelligencyi i cnoty.

Powszechnie wiadomo, że Platon wierny swéj zasadzie skreślił obraz dwóch rzeczypospolitych: jednéj czysto idealnéj, powołującéj najgodniejszych do władzy, wprowadzał dwie instytucyje, które niweczyły wolność, dla tego że niszczą jéj użycie a temi instytucyjami być miały wspólność majątku i wspólność żon; drugiéj, w któréj wolność pojawiła się wraz z familiją i własnością. W téj rzeczypospolitéj, więcéj odpowiadającéj rzeczywistości, więcéj zbliżonéj do natury człowieka, władza była wybieralną a prawo przyznawane każdemu obywatelowi uczestniczenia w wyborach, zabezpieczało wolność polityczną; lecz pod pozorem nadania rękojmi zasadom zachowawczym i census miał jakiś znaczenie w konstytucyi. Platon zresztą stworzył był raczéj obowiązek jak prawo; bo ludowi pozostawała możność odzyskania przewagi przez swoją większość, ilekroć chciał użyć swojego prawa, którego nie zawsze potrzebował używać a którego bogaci używać zawsze byli obowiązani — to jest prawa głosowania przy wyborach. Tym sposobem lud rządził, ilekroć był dość oświeconym, aby tego zapragnąć i chcieć. Punktami głównemi polityki Platona zasługującemi na baczną uwagę są: ulepszenie państwa, otrzymane raczéj przez wychowanie, jak za pośrednictwem ustaw karnych; ustawy nadane ludowi w imię sprawiedliwości i rozumu a poprzedzone wykładem motywów; wybór sędziów, sądy przysięgłych, trzy stopnie juryzdykcyi; wielka zasada, że początkiem kary jest sprawiedliwość a nie zemsta, że jéj celem jest obok przykładu poprawa winowajcy; wszyscy obywatele wolni, równi w obec prawa a wyższe obwinionego stanowisko, powiększając jego występki, uważane być ma jedynie za powód do stosunkowego także powiększenia kary; w porządku politycznym, pierwsza próba ciążenia i równowagi między trzema żywiołami państwa i dobro państwa upatrywane w działaniu rozmaitych władz a nie jak to *w Traktacie o rzeczy pospolitéj* miało miejsce, na jedności przeciwnéj naturze i rozumowi, *oto są punkta zwracające baczną uwagę na politykę Platona.* Punkta te dowodzące że równie w polityce jak w metafizyce był myślicielem głębokim i że na koniec nauka Platona, w któréj wszystkie części wiążą się jakby łańcuchem, która stanowi jedną tylko całość, nie jest jak to powiedziano świetną hypotezą, lecz filozofiją pełną rozumu i mądrości, która obejmuje w sobie błędy bezwątpienia, lecz zawiera więcéj jeszcze prawd a która zamiast ginąć w ideale, wszędzie znajduje korzenie swoje w naturze ludzkiéj. Następcami Platona byli Speusyp z Aten(*) jego siostrzeniec zmarły w r. 339, Xenokrates z Chalcedonu(**) zmarły r. 314 przed J. Chr. a nakoniec następujący po sobie Polemon (***), Krates (****) i Krantor(*****) Później powstaje nowa Akademija, która przekształciła naukę Platona w pewnego rodzaju probabilizm.

(*) Patrz pamiętnik p. Ravaisson o Speusypie, 1838 r.

(**) Xenokrates zbliżył się do nauki Pytagoresa.

(***) Polemon z Aten około r. 313.

(****) Krates z Aten około r. 313.

(*****) Krantor z Soli przyjaciel i uczań Xenokratesa i Polemona.

3. ARYSTOTELES (*).

W dalszém rozwinięciu szkoły Sokratesa pospolicie stawiają Platona przeciw Arystotelesowi, pierwszego jako naczelnika idealizmu, drugiego jako założyciela filozofii

(*) Arystoteles urodzony w Stagyrze 384 przed nar. J. Chr. był synem Nikomaka, doktora i przyjaciela Amyntasa króla Macedonii. W r 868 udał się do Platona i uczęszczał na jego lekcyje przez lat 20. W r. 343 został nauczycielem Aleksandra, który następnie wspierał jego zapał do nauk, dając mu zbiory przedmiotów historyi naturalnéj i summy pieniężne dla zakupienia książek. W r. 334 założył szkołę, która od miejsca swego założenia nazwaną była Lyceum albo szkołą perypatetyczną. Zmuszony opuścić Ateny, jako podejrzany o ateizm, usunął się do Chalus w Eubei, gdzie umarł w 322 r., prawdopodobnie zażywszy truciznę. Wiadomo jest, co znaczyło w starożytności oskarżenie o ateizm: ateusz był to nieprzyjaciel bogów narodowych państwa.

Pierwsza edycyja dzieł Arystotelesa jest Alda, 5 vol. in folio. Wenecyja 1495—1498. Najlepsza jest akademii Berlińskiej, 1831—1837, 4 vol. in 4-to, edycyja podwójna textu i kommentarzy z tłomaczeniem, wydana przez p. p. Becker i Brandis. Bessarion wydał tłomaczenie zupełne dzieł Arystotelesa na łaciński język. Wenecyja 1847. *Metafizyka* tłomaczona była na francuzki przez Pierron i Zevort, Paryż 1840, 2 vol. in 8-vo. B. Saint-Hilaire tłomaczył *Politykę* i *Logikę*; Thurot *Moralność*. *Retoryka* i *Poetyka* po kilka kroć były tłomaczone na język francuzki.

Co do nauki Arystotelesa można się poradzić rozprawy p. Ravaisson o *metafizyce Arystotelesa*. Paryż, 1837 r. 1 vol. in 8-vo; p. Vacherot: *Teoryja pierwszych zasad podług Arystotelesa*. Paryż, 1836 r.; p. Jasques: *Arystoteles uważany jako historyk filozofii*. Paryż, 1837; p. Juljusza Simon: *Studyja nad teodycea Platona i Arystotelesa*. Paryż, 1840; p. Wadington, o *psychologii Arystotelesa*.

doświadczalnéj. Opinija ta nie jest zupełnie fałszywą, lecz trzeba się mieć na baczności by w niéj nie przesadzić. Gdyby myślano, że Platon nie zwracał żadnéj uwagi na dane doświadczenia, albo że Arystoteles nie widział nic po za zmysłami, — nie zrozumianoby zgoła ani jednego, ani drugiego. Przeciwnie chwałę obu tych wielkich mężów i cechę charakterystyczną ich geniuszu stanowi to, że nie zaniedbali żadnego z elementów składowych natury ludzkiéj i że zwracali uwagę swą, wprawdzie z większą lub mniejszą ścisłością podług upodobania i właściwych sobie dążności, na wszystkie warunki zagadnienia filozoficznego.

Długa i gorąca polemika Arystotelesa, skierowana przeciw nauce swego mistrza, wyrodziła bardzo wcześnie przesąd, który jeszcze dotąd nie jest zwalczony. Arystoteles poświęcił wiele ustępów w pismach swoich na zbijanie teoryi idei; a gdy teoryja idei w Platonie jest samą istotą racyonalizmu, nie trzeba więc było niczego więcéj, żeby przekształcić Arystotelesa na przeciwnika rozumu. Nie tylko z tego punktu widzenia przedstawiany był w historyi, ale nawet szkoła jego dała się uwieść w tym względzie; i równie jak uczniowie Platona, przesadziwszy jego zasadę, zwrócili się nagle do idealizmu, tak uczniowie Arystotelesa sądzili, że wiernie trzymają się nauki mistrza, odnosząc wszystko do wrażeń zmysłowych.

W całéj téj kłótni perypatetyków z platonistami, zachodzi podwójne nieporozumienie. Arystoteles pomylił się co do istotnego znaczenia systematu Platona, a następcy Arystotelesa — co do celu i doniosłości jego polemiki.

Platon nazywa idee powszechnikami i utrzymuje, że przychodzimy do rozróżnienia i poznania ich za pomocą ge-

neralizacyi. Według Platona powszechniki bezpośrednio pojęte przez rozum, bardzo się różnią od innych powszechników utworzonych przez generalizacyją, które nie mogą być czém inném tylko pojęciami oderwanemi i których cała rola polega na ułatwieniu rozróżniania idei, których one są niedokładnym obrazem. Arystoteles, który nie przypuszcza innych powszechników jak te pojęcia oderwane, w argumentacyjach swoich wychodzi ciągle z hypotezy jakoby utrzymywanéj przez Platona t. j. że idee są pojęciami oderwanemi, choć rzeczywiście ten ostatni przypuszcza tylko idee, które od tych pojęć są nader różnemi. Wynika ztąd, że przypisując Platonowi opiniją, któréj ón wcale nie ma, może słusznie powstawać przeciwko téj opinii, jako widocznie fałszywéj, ale nie ma słuszności przeciw Platonowi, którego nauki istotnéj nie roztrząsa, — i na tem to polega błąd Arystotelesa.

Z drugiéj strony, ponieważ teoryja idei Platona ma dwie części, jedną głęboko prawdziwą, która została we wszystkich szkołach racyjonalistycznych, drugą dowolną i chimeryczna, z któréj to szkoły wyszły przesady realizmu, Arystoteles, który nie chciał zbijać ani istnienia rozumu, ani rzeczywistości i konieczności jego praw i który, gdyby się o to pokusił, byłby upadł w tém niepodobném pokuszeniu, uderza tylko na hypotezy: że życie to poprzedzone było inném, że jest przypomnieniem tego poprzedzającego życia, że idee ogólne mają indywidualną, substancyjalną egzystencyją, że zostają w stosunkach z materyją i światem widzialnym, za pośrednictwem partycypacyi życia poprzedzającego; we wszystkich tych punktach ma prawdę za sobą, tryumfując bez trudności nad nauką swego

mistrza. Ale jego następcy nie mając tak rozległych widoków, z umysłem zresztą przyćmionym przesądami stronnictw i w błąd wprowadzeni przez samego Arystotelesa, który więcéj o tem pamiętał jakby tryumfować nad przeciwnikiem, niż jak rozróżnić ze słusznością co w nim było dobrego a co złego, mniemali, że wszystko znikało wraz z tém, co było rzeczywiście zwalczoném i że Arystoteles uderzając na formę idei, chciał także uderzyć na rozum, który jest ich podstawą — oto jest znowu błąd uczniów Arystotelesa i jego historyi.

Arystoteles przypuszczał istnienie rozumu i jego praw(*); tylko żeby być sprawiedliwym trzeba przyznać, że się zanadto i nadewszystko zajmował danemi doświadczenia; że z wyjątkiem małéj liczby zasad pierwszych, uważał prawa rządzące światem, jako rezultat prostéj obserwacyi i jeżeli nie jest rzeczywiście filozofem sensualistycznym, to jednak dążenia jego umysłu i pragnienie mocnego oddziałania przeciwko wpływowi Platona, doprowadziły go do tego, że za nadto obszerne miejsce otworzy danym doświadczenia.

Błędem podobnym do poprzedzających jest: jakoby Arystoteles, wyłącznie prawie używał metody dedukcyi. To jest tylko prawdą, że za pośrednictwem téj metody,

(*) Doświadczenie zmysłowe daje nam to, co jest tu, owdzie, teraz, — w takim lub innym sposobie, ale nie może dać tego, co jest wszędzie i zawsze „*Aristot. anal. post*, 1, 31." Prawdy odwieczne, podstawy rozumowania, prawdy pierwsze nie dowodzą się; pociągają one bezpośrednio nasze uznanie i naszą wiarę. Nie trzeba szukać ich fundamentów, gdyż spoczywają na sobie samych. Topay. I,1.

analizę uczynił tak doskonałą, że ta gałęź wiedzy ludzkiej od jego czasów dalej posunąć się nie mogła.

Wszakże w tych samych księgach, w których wykłada naturę i prawidła rozumowania dedukcyjnego, podaje on teoryją indukcyi i za pośrednictwem analizy ścisłéj, dokładnéj elementów myśli i gatunków zasadniczych bytu, pokazuje, że polega głównie na obserwacyi psychologicznéj i że dalekim będąc od odrzucenia danych rozumu, zgłębił owszem wszystkie jego cechy (*).

Arystoteles, geniusz systematyczny, rozprowadziwszy i uklassyfikowawszy wszystkie pojęcia możliwe rozumu ludzkiego, wylicza zarazem i cechy jakie zasady wszechrzeczy mieć mogą a wyliczenie takowe opiera jeszcze na analizie rozumu i dołącza do nich dane tak z doświadczenia jako i z historyi. Tym sposobem pochód jego filozofii staje się z góry oznaczonym a przez tę analizę obejmującą wszelkie możliwości, pewnym jest, że nie nie opuści, kiedy przystąpi do obserwacyi i wykładu tego, co jest rzeczywistém. Podług Arystotelesa cztery są zasady wszechrzeczy: materyja, forma, przyczyna ruchu i przyczyna celowa.

Materyja jest dla Arystotelesa gruntem bytu, niezależnym od wszelkiéj modyfikacyi. Modyfikacyje tworzą się i postępują po sobie w materyi, pędząc, że tak rzec można, jedne na drugie, bez zatracenia jednak indywidualności, gdyż indywidualność przebywa właśnie w téjże materyi, uzdolnionéj do rozmaitych elementów jakie przyjmuje. Jest ona więc całością możliwości, jeżeli się ją uważa

(*) Aryst. *Catego.* rodz. II.

w ogóle, to jest jako proste pojęcie oderwane umysłu; jest zaś całością przekształceń możliwych jednego i tego samego jestestwa, jeżeli się ją uważa indywidualnie jako substancyją konkretną, indywidualną. Tym sposobem tłomaczy ona podwójnie przyczynę fenomenów rozwijających się w jéj łonie; naprzód, że jest substancyją fenomenów rzeczywistych, potem, że obejmuje w sobie wirtualnie fenomena przyszłe. Tak więc każdy fenomen tworzący się, jest urzeczywistnieniem siły; rodzenie nawet samo i zniszczenie są tylko ruchami, a każde jestestwo obejmuje w sobie w każdéj chwili swego trwania, zaród swoich przyszłych przekształceń.

Zasadą formy jest ogół oznaczeń istotnych materyi indywidualnéj, które też materyją czynią zdolną do określenia. Forma bez materyi byłaby urzeczywistnieniem tego, co poprzednio było niemożliwém; materyja bez formy byłaby to możliwość niezrealizowana; — byłaby to zatem abstrakcyja, to jest w porządku metafizycznym czyli jakbyśmy to dzisiaj powiedzieli, objektywnym niebytem.

Materyja i forma są zasadami wszechrzeczy, bo są ich elementami, dwie inne zasady istnieją zewnątrz bytu, którego są przyczyną: jedna, t.j. przyczyna ruchu jest tém, co oznacza przejście bytu w czyn, udzielając materyi popędu do dopełnienia téj zmiany, druga jest przyczyną determinacyi przyczyny poruszającéj, jest to właśnie przyczyna finalna. Tym sposobem skreśliwszy naturę i liczbę zasad, z których umiejętność przyczyn powinna zdać sprawę, Arystoteles buduje swoją teodyceą i kosmogoniją w sposób następujący.

Czas jest wieczny, gdyż nie jest w naszéj mocy wystawić sobie chwilę, któraby nie była poprzedzoną od innéj chwili; ruch jest także wieczny, skoro czas jest wieczny, albowiem czémże jest czas bez ruchu? czystém pojęciem umysłu, jestestwem oderwaném, nie mającém rzeczywistości (*). Dla Arystotelesa przestrzeń nie istnieje bez ciała, ani czas bez ruchu. Czas jest trwanie po sobie następujące a ruch, mierząc go, stanowi go. Co to jest pierwotny ruch, jeżeliby pierwotny ruch dał się pojąć? jest przejście z niebytu do bytu; nic które się staje czémciś. Nie ma więc pierwszego ruchu; ruch jest tylko podstawieniem jednego przymiotu w miejsce drugiego(**). Nie może się on ani zacząć, ani skończyć i tworzy szereg nieprzerwany (***). Jeżeliby się raz zatrzymał, to czas zatrzymuje się z nim a jeżeliby się znowu rozpoczął, to byłyby dwa szeregi następstw, z których jeden przynajmniéj zaczynałby się od pierwszéj chwili i pierwszego ruchu a z których jeden i drugi nie dałby się odróżnić (****). Owóż jeżeli ruch jest wieczny i to nie jako możność, ale jako rzeczywistość (non en puissance mais en acte) istnieje, więc motor wieczny, wiecznie czynny i jako jestestwo i jako motor (*). I to jest właśnie pierwsze niebo; świat który on w sobie zawiera, porusza się wewnątrz niego ruchem, którego mu tamto udziela(**); wszakże samo to pierwsze niebo jest poruszane a ten ruch jako ruch świata

---

(*) Aryst. *Met.* XII, rozd VI. Phys, VIII. rozd. I.
(**) *Met*, XII, rozd. II. Phys. VIII, rozd. I.
(***) *Phrs,* VIII, rozd. I; VI roz. V; VIII, roz. I.
(****) *Ibid.*, VIII, rozd. I; VIII, roz. VI.

musi mieć swoją przyczynę (***). Przypuścimy zaś, że przyczyna ta jest ruchomą i sama tylko udziela ruchu sobie nadanego? wtedy trzybaby iść znowu daléj i wpadłoby się w szereg nieskończony przyczyn, to jest w absurdum.

Jak zaś nie ma dowodu bez pierwszéj zasady, tak nie ma przyczyny bez pierwszéj przyczyny, a pierwsza przyczyna ruchu musi być z konieczności motorem nieruchomym (****). Gdyby ten ów motor był poruszany, ktoby go w ruch wprowadził? nie może to być przyczyna obca, bo on właśnie jest pierwszym motorem a więc musi się poruszać sam z siebie. Tak więc to samo jestestwo tworzy czyn i bierze go; jest czynném i bierném w jednéj chwili, można o nim wydać z równą prawdziwością dwa z sobą sprzeczne zdania?

Możeby przypuścić, że jedna część tego motora nadaje ruch drugiéj części i że tym sposobem dwa jestestwa znajdują się w jedném? albo też przypuścić jakiegoś Boga, który nie jest wszędzie tym samym i nie działa zawsze tym samym sposobem? (*****). Pierwszy motor jest więc nieruchomy i porusza jak motor nieruchomy poruszać może jak poruszają nas przedmioty żądzy i myśli. Jest przyczyną finalną ruchu, ale nie jest siłą poruszającą (******).

(*) *Met.*, XII, rozd. VI o cf. *Phys*, VIII, rozd. V, VI.
(**) *Ib*, XII, rozd. VII.
(***) *Ib*, XII, rozd. VII; *Phys.*, VIII, rozd. V; cf. III, rozd. X.
(****) *Met.* II, roz. II i cf. *Phys*, VIII, rozd. V.
(*****) *Phys.* VIII, rozd. V.
(******) *Ib.* XII, rozd. VII.

Jakimkolwiek sposobem przyczyna pierwsza wywiera wpływ swej działalności na świat, jest ona przyczyną konieczną porządku i harmonii, przyczyną dobra; jest doskonałą. Cóż jest zresztą przedmiotem intelligencyi, jeżeli nie to co jest zrozumiałe samo przez się? Co jest przedmiotem pożądania, jeżeli nie samo dobro? Wynika ztąd te konieczne następstwo, że doskonałość przyczyny finalnéj jest bez granic i że wszystkie przymioty doskonałości, które umysł ludzki pojąć może, należą do jéj istoty (**).

Motorem niewzruszalnym jest substancyja, bo substancyje są pierwszemi jestestwami; i jest substancyją niezłożoną, bo substancyja niezłożona jest wyższą z natury swojéj od substancyi złożonéj (***). Jako przyczyna konieczna ruchu wiekuistego ten motor nie miał początku i nie ma mieć końca. Jego działalność nie ma granic ani w czasie, ani w przestrzeni. Czas i przestrzeń, ruch i byt są to wyobrażenia analogiczne: byt jest wszędzie, ruch jest zawsze; nic nie ginie w naturze rzeczy: ani przestrzeń ani ruch; ten ruch wiekuisty i ciągły w świecie bez granic i z którego próżnia jest wygnana, to nieskończoność czasu i przestrzeni, nieskończoność negatywna, wynikająca z braku granicy a przyswoić się dająca przez ciało rozciągłe i trwanie bardzo długie; do Boga zaś do którego dąży bez ustanku wszystko co jest i co sięporusza, do tego środka niewzruszalnego w którym wszystko się kończy, należy obsolutna nieskończoność przez pełność bytu; a że ciało

(*) *Phys.* XII, rozd. VI i VII.
(**) Tamże XII. rozd. VI i VII

jest ograniczone, przez linije i objęte między powierzchniami, pełność zaś niemająca granic jest tylko składem rozciągłości skończonych, sama skończona co do swojéj istoty a nieskończona tylko przez liczbę części jakie w sobie obejmuje, — jakżeby więc natura ciała, które mieć musi granicę, mogło być w Bogu, który jest nieskończony z samej swojéj istoty? Bóg więc jest substancyją wieczną, wiecznie czynną, niezłożoną, nieskończoną, bezcielesną, nie podlegającą nigdy żadnéj odmianie.

Bóg, który jest pierwszym przedmiotem intelligencyi, jestże zarazem intelligencyją? Musi nią być, a nawet intelligencyją najdoskonalszą, gdyż lepiéj jest znać jak nie znać, a zatém Bóg zna. Jestestwo może tylko być prawdziwie wielkiem, jeżeli wie o tém. Gdyby Bóg był tém jestestwem wiecznem i nieskończoném, które myśl nasza odkrywa i gdyby niem był, niewiedząc o tém, nasza intelligencyja byłaby od niego wyższą. Czyż może mieć boskość to, co siebie nie jest świadomem? Jeżeli Bóg nie myśli, dokądże odnoszą się hołdy naszéj czci (*). Intelligencyja sama przez się i intelligencyja należą do téjże saméj kategoryi, do kategoryi doskonałości (**). Jestestwo doskonałe ma pełność intelligencyi, bo to stanowi warunek doskonałości; jest przedmiotem właściwym myśli, bo jest następstwem doskonałości. Bóg jest wiecznie w swojéj doskonałéj jedności, najwyższym przedmiotem zrozumienia dla intelligencyi i najwyższą intelligen-

(*) *Metafiz.* XII, roz. IX.
(**) Tamże, l. c.

cyją. Jeżeli czyn jest wyższym od możności czynienia, albo też *akt nad potencyją* i myśl w czynie wyższą od myśli o możności czynienia, to myślą najdoskonalszą jest ta, która obejmuje najdoskonalej, przedmiot najdoskonalszy myśli. Jest to myśl Boga zastosowana do Boga samego (*). W tym to czynie (akcie) wiecznym, w którym Bóg jest myślącym i Bóg myślanym, leży jedność Boga; gdyż pełność posiadania, stanowi tożsamość doskonałą subjektu i objektu; wszystko jest zupełném, wszystko jest analogiczném, wszystko zostaje jedném i niezłożoném.

I my także, my słabi ludzie, jesteśmy intelligencyją i przedmiotem właściwym naszéj myśli jest byt; a ponieważ siła nasza jest niczém i myśl nasza jest pełna niedoskonałości i słabości, dla tego też intelligencyja nasza, nawet oświecona przez filozofiją, zużywa się często, nie doszedłszy do prawdy. Raz zastanawia się nad czczemi postaciami, to znów obłąkiwa się zastanawiając nad przedmiotami jéj niegodnemi. Jeżeli kiedy, przy wysileniu możebném, myśl ludzka rozwinie się swobodnie, podług calej swéj donioslości, wtedy poznanie ztąd wynikające, jest jakby promieniem oświecającym duszę całą i przejmuje nas drżeniem szczęścia. Czuwać, czuć, myśléć to błyskawice tylko; a jednak na tém polega szczęście. Nadzieja i wspomnienie są tylko tego odblaskiém. Ale dla Boga nie ma nadziei, ani wspomnienia; wieczność jest mu zawsze obecną; posiada on wiecznie i ciągle szczęście doskonałe w kontemplacyi siebie samego (**). Niezłożony w swojéj substancyi,

(*) *Metafiz.* jak wyżéj porówn. z rozd VII.

(**) *Metafiz.* XII. rozd. VII.

wieczny w swojém trwaniu, zupełny w swojéj intelligencyi, szczęśliwy z saméj natury swojéj, takiemi to są attrybuta niewzruszalnego motora i to jest właśnie Bóg (*).

Taka jest jego natura; a jakież działanie jego na świat? Nie działa on jako siła poruszająca, albowiem nie ma w nim żadnéj mocy do stworzenia albo poruszania tytułem siły. Można powiedzieć, że w znaczeniu zwyczajném wyrazu przyczyna, on nie jest przyczyną; jest jestestwem absolutném i jest tylko tém; jego czynność zaczyna i kończy się w nim; wystarcza sobie samemu i niczego nie potrzebuje, ani żeby być, ani też, żeby się rozwijać; gdyż jego jedność jest tak zupełna, że nie ma w nim rozwoju: nie jest to Bóg — przyczyna, dla którego skutek jest potrzebnym, jak sam jest potrzebnym dla skutku; jest to Bóg Parmenidesa: jeżeli nie jest samym tylko, jak Bóg Parmenidesa, to jest samotnym jak tamten. Dla Parmenidesa jest tylko Bóg; dla Arystotelesa zaś, jest Bóg i świat; wszakże chociażby i świata nie było, Bóg jego byłby jeszcze tém czém jest i takim jakim jest. Jedynym węzłem łączącym świat z Bogiem jest piękność Boga i miłość świata.

Jeden jest tylko Bóg, gdyż jeden Bóg wystarcza do wytłomaczenia świata; a jakżeżby ich wielu być miało, jeżeli natura boska jest aktem bez materyi? Bóg jest zarazem niezłożonym i jedynym (**). Jedność świata i jego harmonija, wynikają z jedności przyczyny finalnéj.

(*) Tamże, XII. rozd. VII.

(**) *Metafiz.* XII. rozd. VIII.

Ruch nie ginie w naturze rzeczy; tém samém wszystko co jest niepożytecznem, wygnane jest z niéj, tak samo jak próżnia (*). Wszystko jest tak zależne od siebie, wszystko wiąże się z sobą, bo wszystko zmierza do jednego i tego samego celu. Różnica jest potrzebną dla samego porządku a wszystkie jestestwa równie się przyczyniają do harmonji całości. W familji potrzeba ludzi wolnych i niewolników; ale za ubyciem niewolnika można go zastąpić innym: czémże zaś jest familija pozbawiona swojéj głowy? Czyż jenerał nie jest waleczniéjszym i doświadczeńszym od żołnierza? a jednak nie można sobie wystawić armji złożonéj z samych tylko jenerałów. Obraz to świata: godność jestestwa wzrasta z powinnościami jego a największą oznaką nizkości, jest nie mieć ani prawidła, ani zobowiązania, któremuby się podlegało. Siły znajdują rozmaite zastósowania, dla tego żeby wynik ostateczny był jeden (**). Wszystko do jednego celu; wszystkie cele szczegółowe do jednego najwyższego celu: nie ma epizòdu; świat jest jeden a Bóg jest dobrém świata. Zasada, że prawa natury są proste i jednostajne, znajdujo się tak w Arystotelesie jak w Platonie a jedność przyczyny finalnéj wydaje te same skutki, co jedność siły poruszającéj.

Bezpośrednim następcą Arystotelesa był Teofrast, autor dzieła „O charakterach" Do perypatetyków liczą Dicearka, Aristoxenesa muzyka, obu materyjalistów; Heraklita z Pontu, Stratona z Lampsaku, Demetryjusza z Falery: który się odznaczył jako mąż stanu i mówca.

(*) *O niebie*, ks. IV.

(**) *Met.* XI. roz. II; XII, rozd. X. et cf. *Fizyk* rozd. I

4. EPIKUREIZM, — STOICYZM.

Na trzy wieki przed erą chrześcijańską, dwie szkoły, perypatetyczna i platońska, poniżone i upadłe, zastąpione zostały, nie znikając jednak zupełnie, przez dwie inne szkoły, dziedziczki ich ważności, które daléj prowadzą ich rozprawy, przenosząc je z wysokich dziedzin metafizyki do poszukiwań zajmujących lecz ograniczonych filozofii moralnéj. Dwoma temi szkołami są: stoicyzm i epikureizm. Podzielone z innych względów, mają to z sobą wspólnego, że nadają filozofii charakter istotnie praktyczny. Zaniedbanie tym sposobem spekulacyi dla praktyki, było poniżaniem filozofii i odjęciem jéj całéj siły; zasady obejmują w sobie zastosowania, lecz zastosowania o tyle tylko mają wartość i powagę umiejętną o ile spoczywają na gruntownych zasadach.

Jakkolwiek Epikur ma na celu naukę moralności, widzi się jednak zmuszonym położyć kilka przedwstępnych zasad co do natury umysłu ludzkiego i metafizyki. W szkole epikurejskiéj nazywają to *kanonika* i *fizyka*.

Ciała są złożone z atomów i wiekuiście wydają z siebie niektóre swoje części. Te atomy wypływają z ciał, wchodzą w styczność z naszémi organami i tworzą sensacyją. Sensacyja jest albo przyjemna albo nieprzyjemna, po niéj następuje albo jéj towarzyszy percepcyja czegoś, percepcyja zmysłowa a z tych percepcyi wyprowadzamy wszystkie nasze idee ogólne. Nie ma idei koniecznych i abso-

lutnych, są tylko idee przypadkowe, dowolne i względne. Taką jest kanonika Epikura.

Jego fizyka jest fizyką atomistyczną; nie przypuszcza on zatem ani Boga ani Opatrzności. Jeżeli wymawia imię bogów, to zdaje się dla tego, aby ulegać zdaniu powszechnemu, aby nauki swojej nie uczynić nienawistną. Dusza w jego oczach jest tylko ciałem złożonóm z atomów najdelikatniejszych, najwyborniéjszych, z atomów okrągłych, z ognia, z powietrza i światła; a dla wytłomaczenia sensacyi, dodaje kilka ciał, których niepodobna zrozumiéć i określić. Ponieważ dusza jest materyjalna jest więc śmiertelna; konsekwencyja ta jest nadciągniona. Taką jest fizyka Epikura.

Przy takich premissach, moralność jego nie może być oparta ani na zasadzie absolutnéj ani na nadziei przyszłości. Oddalić od siebie przykrość, szukać rozkoszy, oto wszystko co mu pozostaje. Wszakże są rozkosze ciała i rozkosze umysłu; jest jedna rozkosz nader żywa, lecz wielce pomięszana z niepokojami i udręczeniem: rozkosz ruchu i czynności; druga rozkosz spokojniejsza nie zakłócona: spoczynku, — Epikur przeto nie ustanawiając hierarhii między rozkoszami (bo w imięż jakiéj zasady mógłby ją ustanowić?) i porządkując je tylko podług ich dzielności i pewności jakie nam dają, zaleca rozkosz spoczynku, polegającą na poskromieniu namiętności, na tém, żeby być cnotliwym t. j. żeby być roztropnym i zręcznym; gdyż cnota gdy jéj się nie wykonywa dla niéj saméj, lecz dla szczęścia, jakie nam daje, zasługuje na utratę swego nazwiska i jest tylko rachubą egoistyczną.

Ażeby podeprzéć ten systemat haniebny i poniżający, Epikurejczykowie rozwinęli wielką zręczność. Ich nauka jest doskonale konsekwentną. Ta moralność wypływa ściśle z położonych premissów; a po tém przykładzie nie można się już więcéj mylić względem konsekwencyi praktycznych, które sensualizm za sobą pociąga. Stoicy byli mniéj zręczni i mniéj konsekwentni. Ich nauka jest niczém więcéj, jak tkaniną sprzeczności i błędów; panowali atoli może dłużéj jak żadna inna szkoła; zostawili obok szlachetnych maxym i wielkich przykładów, cześć dla swéj pamięci. Taki to jest wpływ moralności czystéj. Zasada powinności na któréj polega ich moralność, była dostateczną aby podano w zapomnienie ich błędy.

Jak epikurejczykowie tak i stoicy zaczynają swéj wykład od prolegomenów, które nazywają *fizyjologiją* i *loiką*. Ich loika nie różni się tak stanowczo jak mniemano od kanoniki epikurejczyków. Jak ci ostatni tak i oni, wyprowadzają wszystko z wrażeń zmysłowych. Słynna allegoryja tablicy niezapisanéj (table rase) jest właściwa stoikom. Umysł dla nich jest naprzód tablicą niezapisaną (kartą białą) na któréj zmysły ryją swe charaktery. Wprawdzie wymawiają oni nazwisko rozumu i poświęcają wszystko rozumowi, lecz rozum w ich mniemaniu jest tylko nawyknieniem naszego intellektualnego rozwoju. Nie jest to władza wyższa nad sensacyją i różniąca się od niéj; lecz w gruncie swoim—jest to czynność nasza sama, ilekroć nie jest zbłąkaną; w swoim przedmiocie — są to idee z poczucia pochodzące, odosobnione albo uogólnione.

Fizyjologija stoików nie więcéj ma wartości od ich lo-

giki. Dwa są elementa w świecie: element bierny czyli zły t. j. materyja; element czynny i rozumny t. j. Bóg. Boga niematerylalnego, istniejącego zewnątrz świata, stoicy nie znają, według nich co nie jest cielesném jest niczém. Nasza dusza jest ciałem myślącém. Rozprasza się jak inne ciało po dłuższéj może exystencyi. W naukach stoików znajduje się Bóg, rozum, dusza ludzka; ale ten Bóg jest sokiem żywotnym rozlanym po całym świecie; rozum jest tylko czynnością swobodną, zastosowaną do sensacyi a nasza dusza jest tylko doskonalszém ciałem.

Wszelako w moralności stoicy, wszystko poświęcają powinności; rozum jest w ich oczach wszystkiém, co tylko jest rzeczywiste, bądź że go uważają samym, w sobie, w całości świata, gdzie się nazywa Bogiem; bądź też, gdy go biorą w téj jego części, która się udziela każdemu z nas; to co po za tém, jest niczém. Bezrząd we wszystkiem równie jak przypadek jest dla nich złém, nicością. Chcą więc żeby człowiek był jednym przez zupełne posiadanie wolności swojéj i żeby przyczyniał się także do jedności racyjonalnéj świata, przez poskramianie skłonności, które go prowadzą do interessu indywidualnego; przez usiłowanie stosowania się tylko do porządku, do porządku jedynego, do celów ogólnych. I to jest właśnie co nazywają żyć stosownie do natury; gdyż natura podług nich, to rozum, to jest zasada powszechna; reszta jest nicością. Rozkosz i boleść są to tylko złudzenia. Nie starają się o to żeby je upożytecznić, ani o to żeby niemi rządzić, ani o to nawet żeby je stłumić, zaprzeczają ich po prostu.

Łatwo wykazać całą słabość téj nauki. Nie mówię ani o ich psychologii, ani o ich logice, które nie wytrzymają rozbioru. Czego od nas chce ta ich moralność? Zapewne surowe to jest prawidło: *poświęć wszystko dla powinności.* Ale w imieniu czyjémże to prawidło jest nam nadane? czy w imieniu Boga? — Bóg stoików napróżno nazywa się *rozumem;* ten Bóg cielesny, ten Bóg nieoddzielny od świata, przywłaszcza sobie imię Boga i nic nie mówi do sumienia mego. A w braku Boga, czy to rozum tak rozkazuje? Powinność jestże, czémś nakazującém własną swą siłą? Ale napróżno szukam rozumu — bo znajduje tylko tablicę niezapisaną. Pomińmy to wszakże. Pospolicie wyrażają zasadę powinności i obowiązku w ten sposób: trzeba żyć według natury. Maxyma to wszakże niekompletna, niezrozumiała, która zdaje się wprawdzie podawać mi jakieś prawidło a która rzeczywiście pozostawia mię biegowi doświadczenia. Gdzież jest ta natura, gdzie jest ten rozum? kto mię nauczy w życiu tego, co odpowiada naturze albo co nie odpowiada. Jeżeli w sobie noszę sędziego wewnętrznego i rozum z prawdami mu przyrodzonemi, wtedy mogę się posiłkować widokiem natury, gdyż głos tajemny uczy mię odróżniać dobre od złego; lecz cóż mi powie natura, jeśli nie mam nic więcéj prócz niéj, albo rozum, jeżeli zamiast kierować doświadczeniem, on dopiero z niego wynika? Nakoniec choćby ta moralność miała nawet sankcyją i była prawą w zasadzie, choćby jéj przykazy były zrozumiałe, to jeszcze okazałoby się, że byłaby niepodobną w praktyce a fałszywą w swoich przepisach; niepodobną w praktyce: gdyż nie jestem w możności stłumienia moich namiętności tak dobrych jako i złych, napróżno mówić mi

będą, że te namiętności nie istnieją; są to tylko sofizmata, przeciwko którym głośno powstaje sumienie. Powtarzam jest fałszywa w swoich przepisach: bo o to nie idzie, żeby zmienić naturę ludzką, żeby cóś z niéj odjąć, lecz żeby uporządkować i w karby ująć wszystkie nasze skłonności.

Nauka stoika jest więc nauką pełną niemocy, nie mającą żadnéj innéj wartości, prócz téj, którą jéj nadaje święte imię obowiązku, stanowiące już samo pewnego rodzaju religiją w sercu człowieka. Stoicy wzięli od Platona zasadę powinności, zeszpecili ją, ale utrzymali z energiją. I tém właśnie tylko żyli (*).

5. NOWA AKADEMIJA, — SCEPTYCYZM.

Kiedy epikurejczykowie i stoicy, opuszczając prawdziwą filozofiją stanowczo, przekształcili umiejętność w wysokim stopniu spekulacyjną w naukę moralności praktycznéj, szkoła platońska popadła w pewnego rodzaju obojętność

(*) Założycielem epikureizmu jest Epikur urodzony 337 przed nar. J. Chr. Jego uczniowie nic ważnego nie dokonali. Poemat Lukrecyjusza *de rerum natura* jestto wykład wspaniałym wierszem smutnego systematu Epikura.

Założycielem stoicyzmu jest Zenon na 340 p. n. J. Chr. Po nim nastąpił Kleant, po którym pozostały hymn, został nam zachowany. Potém Chryzupus.

Stoicyzm przechodzi do Rzymu, ale się przekształca. Idee o Bogu modyfikują się; Opatrzność się zjawia, nie zaprzeczają już z takim uporem bytu rozkoszy i boleści, moralność łagodzi się. Nie przypuszczając nieśmiertelności duszy, stoicy rzymscy przyznają, że dusza przeżywa ciało. Liczą do stoików téj epoki Senekę Epikteta, Ariena i Marka Aurelijusza.

na przedmioty metafizyczne, obojętność, która nie pochodziła z pogardy dla kwestyi, jak u stoików i epikurejczyków, ale z nieufności w metody. Charakter dogmatyczny filozofii Platona zatarł się powoli i przywiązano się zwolna do téj części jego nauki, w któréj on sam uznając, że demonstracyja jest niepodobną, ogranicza się na szukaniu prawdopodobieństwa i zdaje się raczéj przedstawiać wątpliwości, wyrażać nadzieje, jak budować systemat. Kiedy było trzeba bronić Akademiją przeciw ostrym napadom stoików, użycie dyskussyi w miejsce dogmatyzowania powiększyło tylko dążność już istniejącą, żeby uważać filozofiją nie tyle za całość naukową, jak raczéj za ćwiczenie umysłu zdolne do zaostrzania władz, bez względu na rezultat. Pod tym wpływem szkoła platońska głęboko się zmodyfikowała i została *Nową Akademiją*. Arcezylas (*), stojąc wtenczas na czele szkoły, nie ograniczył się na zbijaniu stoików, doszedł on do zaprzeczenia możliwości kryteryjum prawdy, w następstwie czego nie będąc a nadewszystko nie chcąc być sceptykiem, sprowadził szkołę na drogę sceptycyzmu. Karneades (**) po nim, posunął się jeszcze daléj. W rozwijaniu polemiki nader subtelnéj i silnéj przeciwko Chryzyppowi, zaprzeczył on możliwości udowodnienia rzeczywistości objektywnéj poznania i sprowadził wszystko do prawdopodobieństwa. Nowa akademija stała się odtąd szkołą prawdopodobieństw. Moralność sama tylko została ocalona, albo przynajmniéj postawiono powinność pod strażą jakiegoś ducha roztropności i przyzwoi-

(*) Arcezylas urodz r. 318 albo 316, przed J. Chr.

(**) Karneades z Cyreny, urodz. r. 215; zmarł r. 130.

tości a w braku szlachetnych zasad Platona zrobiono z téj moralności pewnego rodzaju mądrość pospolitą, któréj umysły wykształcone i poczciwe, jakiemi byli platoniści, powinni hołdować.

Jakaś dwuznaczność zaczęła więc ciążyć na następcach Karneadesa, jakiemi byli Filon z Laryssy i Antiochus (*). Usiłowali oni przywiązać się do pierwszéj akademii i złagodzić probabilizm Karneadesa; ztąd wynikło pewne ukojenie kłótni filozoficznych, lecz bez żadnego blasku, bez żadnego wpływu. Tak istnieli ostatni perypatetycy i nowa akademija obok stoików i epikurejczyków, którzy sami pozbawieni zasad gruntownych, wpadli w pewnego rodzaju omdlenie po swoich pierwszych wysileniach.

Obok sceptycyzmu dwuznacznego szkoły Arcyzylasa, Aenezydemus podniósł pyrrhonizm i dał mu siłę i wydatność odtąd nie prześcignioną (**). Wyczerpując wszystkie formy sceptycyzmu, zaprzeczał naprzód warunków ogólnych poznania i kryterium prawdy; potém obalał teoryją

(*) Filon z Laryssy nauczał w Rzymie; uczniem jego był Antiochus, (zmarły r. 69. p. J. Chr). który nauczał w Atenach w Aleksandryi i w Rzymie.

Cycero należy do nowéj akademii z powodu mistrzów, pod któremi się uczył i ducha ogólnego swoich pism filozoficznych. Jego rozmaite traktaty, z wyjątkiem traktatu *de officiis* ważne są przedewszystkiem dla szczegółów, które obejmują o nowéj akademii.

(**) Aenezydemus z Gnossy w Krecie, nauczał w Aleksandryi na początku pierwszego wieku ery chrześcijańskiéj.

Zobacz o Aenezydemie pamiętnik Emila Saisset. 1 tom, in 8. Paryż, 1840 r.

demonstracyi, czyniąc przez to wszelką umiejętność nie możliwą; nakoniec jakby na domiar gromadził przeciwko pojęciu przyczyny, zarzuty, które późniéj wznowione zostały przez Huma i filozofiją krytyczną, oraz niweczył wszelką moralność. Ostatnim przedstawicielem téj szkoły sceptycznéj był Sextus Empirykus.

6. NEOPLATONICY I NEOPYTHAGOREJCZYCY.

Wiek, który poprzedził powstanie Chrystyjanizmu i dwa wieki potém następujące odznaczyły się usiłowaniami zlania z sobą Wschodu i Grecyi, zwrotem do spekulacyi metafizycznych a nadewszystko do idei religijnych. Umysł ludzki dotknąwszy sceptycyzmu, pociągnięty został w kierunku odwrotnym i uczuł pewnego rodzaju rozkosz wierzenia. Niektórzy nie posuwając zbyt daleko spekulacyi, zwrócili się do ascetyzmu moralnego; Apoloniusz z Tyany, prowadzący życie wstrzemięźliwe i wierzący w metampsychozę był najznakomitszym z pomiędzy nich; inni odwrotnie od nowéj akademii, przyjmując za dogmatyzm absolutny hypotezy najśmielsze Platona, zaczęli utrzymywać, że istnieje tradycyja religijna i filozoficzna wspólna starożytności wschodniéj i rozmaitym szkołom pierwotnym Grecyi i zawiązali tym sposobem eklektyzm szkoły aleksandryjskiéj, zbyt jednak niedoświadczeni, zbyt pozbawieni własnych poglądów, ażeby owładnąć mogli rozmaite materyjały, które zbierali, byli bardziéj podobni do uczonych jak do filozofów. Niektóre imiona, znakomite zwiastuny szkoły aleksandryjskiéj, oznaczają wiek pierwszy i drugi. Między

żydami był Philon, o którym mawiano: aut Plato philonizat aut Philo plaonizat (*).

Pomiędzy Grekami, przytaczając tylko najznakomitszych był Plutarch (**), Numenijusz (***) i Apuleusz (****); pomiędzy chrześcijanami S. Klemens aleksandryjski. Cała przyszła szkoła aleksandryjska już ukazuje się tu z mniejszą koncentracyją i potęgą; Philon chcąc przyznać swemu ludowi inicyjatywę cywilizacyi i umiejętności, nadaje swoim ideom głęboko wschodnim, fałszywy pozór hellenizmu. Plutarch dochodzi do tego samego rezultatu w innym celu, stronnym jest dla Grecyi; lecz stronność jego jest oświeconą, nie gardzącą odkryciami nowożytnych, tak zwanych barbarzyńców i stawiająca ich na równi z Grekami, z odrzuceniem tylko ich form i assimilując przez zręczny eklektym do nauk mniéj dostępnych Platona i Pytagoresa. Pośród nich lepiéj jak wszyscy inni, Apulejusz przedstawia swój wiek. Nie należy on jak Apolonijusz do liczby tych entuzyjastów, którzy wśród rozbicia religii, obyczajów i wszystkich prawideł, szukają w historyi karności surowéj i chwytają się jéj z zapałem, żeby uniknąć rozwolnienia obyczajów i osłabienia powagi. Nie ma on na celu jak Philon, podniesienia narodu wzgardzonego i bronienia go za pośrednictwem kosmopolityzmu, którego idea i nazwisko dopiero co powstały; nie jest także jak Plutarch oddany przedewszystkiem sprawie Grecyi. Biegły w literaturze greckiéj i łacińskiéj, popychany przez ciekawość powszechną, ciekawość erudyta, literata, naturalisty, filozofa obeznanego dokładnie ze wszystkiemi sekretami dyjalektyki, z całą wymową sądową, gotów równie na powodzenie jak i niepowodzenie, niespokojny i dręczony jakąś nieokreśloną tęsknotą, zarazem oświecony i zabobonny, łatwowierny i sceptyk, wtajemniczony we wszystkich świątyniach, uczeń wszystkich szkół, Apuleusz, żeby zostać prawdziwie wielkim człowiekiem, potrzebował tylko karności naukowéj, któraby go w pewnych powstrzymała granicach.

(*) Philon z Aleksandryi urod. w Aleksandryi na kilka lat przed Chrystusem.

(**) Plutarch z Cheronei urod. w r. 50, a zmarł w r. 120, po n. J. Chr.

(***) Numeniusz z Apamei w Syryi urod. w drugim wieku po J. Chrystusa.

(****) Apuleusz z Madaury w Numidii kwitnął około r. 160. Można zaliczyć także do neoplatoników Aleinousa, który napisał rys skrócony filozofii platońskiej i retora Maxyma z Tyru, który kwitnął około r. 180, po J. Chr.

W krótkości tylko nadmieniamy o sektach gnostycznych, których wierzenia polegają na przymierzu teogonii wschodniéj z ideami chrześcijańskiemi; a przystępujemy odrazu do szkoły, która nadała środek i siłę wszystkim tym dążnościom nieoznaczonym, odosobnionym, niepewnym, t. j. do szkoły aleksandryjskiéj.

§ 3. *Szkoła aleksandryjska* (*).

Szkoła aleksandryjska jest zarazem szkołą mistyczną i szkołą eklektyczną. Łączy ona zatem dwie nauki, które najlepiéj przystoją szkole, przeznaczonéj na to, żeby zam-

(*) Zobacz historyją szkoły aleksandryjskiéj, przez Juliusza Simon, 2 tomy, in 8.vo. Paryż, 1844 i 1845 r.

knąć peryjod ważny w historyi; mistycyzm: gdyż po wyczerpaniu wszystkich systematów i po wyprowadzeniu z nich nasamprzód sceptycyzmu, umysł ludzki nie ma już innéj ucieczki jak wiarę entuzyjastyczną i prawdy intuitywne; eklektyzm; gdyż ta staranność, skrupulatność pogodzenia wszystkiego jest znakiem zarazem cywilizacyi najwyższéj i braku oryginalności. Szkoła aleksandryjska niemniéj przeto była szkołą wielką, która się zjawiła na czasie, godną swojego niezmiernego zadania. W chwili, kiedy cywilizacyja grecka ma zniknąć, odtwarza ona ją, że tak powiemy, w całości i walczy przeciwko nowemu duchowi wszystkiemi siłami połączonemi przeszłości. Eklektyzm aleksandryjski nie tylko usiłuje pogodzić z sobą wszystkie systemata Grecyi a między temi dwa systemata zasadnicze Platona i Arystotelesa, dąży on nadto do sprzymierzenia z sobą ducha wschodniego i ducha greckiego, filozofii i religii. Wzniosłe dążenia, erudycyja rozległa, zdolność niezmierna do połączenia i pogodzenia zasad najrozmaitszych, takie to są zasługi tego eklektyzmu, którego głównym niedostatkiem jest brak krytyki poważnéj.

Szkoła aleksandryjska, jak każda szkoła mistyczna, jest przedewszystkiém zajęta naturą Boga, sposób, w jaki go pojmuje, zdradza widocznie hołdowanie dwom metodom. Bóg aleksandryjczyków jest w saméj rzeczy Bogiem czynnym i organizującym, *Timeusza* (Platona) Bogiem *Metafizyki*, (Arystotelesa), zanurzonym w kontemplacyi siebie samego, i tą jednością absolutną eleatów, którą Platon ujrzał u kresu swojéj dyjalektyki a któréj jasno ogłosić nie śmiał.

Zbyt oświeceni, żeby nie mieli wiedzieć wszystkich warunków zagadnienia filozoficznego, aleksandryjczykowie

nie chcieli poświęcać ani téj dzielności skutecznéj i twórczéj, bez któréj Bóg jest tylko hypotézą nieużyteczną, ani téj nieruchomości intelligencyi, która stawia intelligencyją doskonałą po nad wszelkim ruchem, ani tego odróżnienia się głębokiego w doskonałości swéj, istoty najwyższéj od całéj reszty stworzeń, skutkiem któréj umieszczono naturę Boga w krainie prawie nieprzystępnéj, wyżéj nawet nad pierwszy z powszechników. Lecz przypuściwszy tę troistą formę bóztwa, znajdowali się w obec dwóch trudności nierozwiązalnych. Pierwszą trudnością było niepodobieństwo pojęcia téj jedności wyższéj nad byt a zatém niewypowiedzianéj i nieistniejącéj; drugą: sprzeczność istniejąca między oznaczeniami rozmaitemi natury jednego i tego samego Boga. W rzeczy saméj, kiedy aleksandryjczycy przypuszczają jedność eleatycką, to wyłączają byt z natury boskiéj; kiedy głoszą z Platonem i Arystotelesem, że Bóg jest pierwszą intelligencyją, czynią owszem Boga bytem, gdyż jest tożsamość między intelligencyją a bytem. Co więcéj, nieruchomość intelligencyi boskiéj, dowiedzioną jest przez niepodobieństwo pogodzenia doskonałości i ruchu, kiedy z drugiéj strony utrzymują, że Bóg, nie przestając być doskonałym, jest przyczyną ruchomą ruchu. Ażeby wyjść z téj trudności, aleksandryjczycy dzielą naturę Boga, nie czynią jednak z niego trzech bogów i pożyczając od teogonii wschodnich tajemniczą trójcę a od pytagorejczyków formuły liczbowe, dają za przyczynę wszystkiemu co jest, Boga jedynego w trzech hypostazach nierównych, to jest: jedność czyli absolutum, intelligencyją albo byt w sobie, duszę albo motora ruchomego. Wszakże ta trójca hypostatyczna nie jest więcéj zrozumiałą jak pierw-

sza z trzech hypostaz, z których się składa. Rozum ludzki twierdzi więc koniecznie, że natura Boga tym sposobem pojęta jest podwójną sprzecznością; wynika z tego jedno z dwojga: że albo muszą się zrzec hypotezy hypostatycznéj, albo nieomylności rozumu — i téj ostatniej zasady chwycili się aleksandryjczycy. Nie mówią oni w sposobie absolutnym, że rozum jest zwodniczy, bo gdyby to mówili, cóżby się stało z' ich eklektyzmem; przypuszczają rozum, lecz pod pewną miarą t. j. stawiając nad rozum władzę wyższą, która nietylko przechodzi rozum, ale mu się sprzeciwia. W gruncie jestto zaprzeczać rozumu a ta podrzędność jest poprostu niepodobną, gdyż rozum jest albo prawdziwy, albo nie prawdziwy. Nad tą sprzecznością nie zastanawiają się nawet aleksandryjczycy, nie przychodzi ona im wcale na myśl. Dowodzą bez wahania za pośrednictwem rozumu istnienia takiego Boga, którego natura sprzeciwia się stanowczo rozumowi!

Co się tycze téj władzy wyższéj nad rozum, czemżeby ona była innem jeżeli nie extazą (zachwyceniem)?

Extaza przeto, podług nich, jest stanem umysłu, w ciągu którego wchodzimy w związek bezpośredni z absolutum i poznajemy je wewnętrznie bez pośrednictwa rozumu, przez intuicyją wyższą. Ta intuicyja prawdy absolutnéj istnieje w rzeczy saméj i w tém nie mylą się aleksandryjczycy; ale ona nie jest wypływem extazy, gdyż extaza nie jest władzą specyjalną, lecz pewnym stanem naszych władz intellektualnych i zmysłowych; nie jest w sprzeczności z rozumem, gdyż rozum jest panującym a zatem wszystko, co mu się sprzeciwia, jest fałszywém, całą siłą fałszu. Daleką będąc od tego, żeby miała być w sprzeczności z rozumem, ta intuicyja Absolutum jest rozumem samym, który aleksandryjczycy wtenczas tylko pojmują, kiedy go studjują, badają i który widzą następnie, nie uznając go. Błąd, jaki popełniają co do rozumu, ilekroć go opisują, jest przyczyną, że się mylą co do natury pierwszego motora i co do natury intelligencyi; a mięszając rozum z extazą, mylą się znowu co do natury absolutum.

Z drugiéj strony, jeżeli extaza nie ma tego charakteru, który aleksandryjczycy jéj przypisują, jest ona wszakże zjawiskiem rzeczywistém, tworzącém się w pewnych chwilach i w pewnych duszach, któréj przyczyny, natura i skutki zasługują na to, żeby były przedmiotem studjów i którą téż aleksandryjczycy rozbierali, pomimo ich błędów, głęboko i subtelnie. Jeden to jeszcze z tytułów zasługi téj szkoły i nie należy się dziwić, widząc, jak celuje w opisie jednego z fenomenów psychologicznych. Każda szkoła mistyczna ma to sobie właściwém, że oznacza ślad swojego przejścia w psychologii. Mistycy pogardzają rozumem, jako zanadto subjektywnym; lecz kiedy usiłują pochwycić cóś po za pojęciami rozumu, widzą w sobie samych to właśnie, co im się zdaje, że widzą po za myślą własną. Tak więc, ich pogarda tego, co jest najmniéj osobistém w człowieku, prowadzi ich do zatopienia się bez ich wiedzy w tém przeciwnie, co jest najindywidualniejszém, to jest w głębi uczucia.

Charakterem istotnym, który przypisują extazie i który podług nich, czyni ją wyższą nad rozum, odejmując mu subjektywność stanowiącą ułomność (niemoc) rozumu ludzkiego, jest utożsamienie w extazie myśli i jéj przedmiotu.

Tak więc, ilekroć pochwycamy jedność absolutną, w chwili której nam odsłonioną zostaje, stanowimy właśnie jedność z nią. Jednym z warunków możliwości extazy, jest nietrwałość istności indywidualnych, albowiem przez extazę, mogę przestać być moim *ja*, (jaźnią) i znowu nim zostać. Teoryja ich troistości hypostatycznéj, przyczynia się także do tego, że uważać trzeba różnicę odzielające jestestwa jako przypadkowe i że tak powiedzieć, odwołalne; bo również jest prawdą powiedzieć, np., że pierwsza hypostaza jest co innego jak druga, jak że te dwie hypostazy są jedną i tą samą rzeczą. Ten sposób wyobrażenia sobie różności indywiduów, obejmuje w sobie wykład ich systematu świata. Świat jest zbiorem fenomenów, które się odróżniają od Boga i zarazem w nim zlewają z sobą. Siła tworzy usiłowanie, można zarówno powiedzieć, że to usiłowanie jest samą istotą téj siły i stanowi z nią tylko jedno, albo się od niéj odróżnia. Tak samo mają się rzeczy, w systemacie aleksandryjskim, co do świata i Boga. Swiat wychodzi z Boga, albo (używając przyjętego w ich szkole wyrazu) z niego wypływa. Swiat jednak nie jest zewnątrz Boga. Indywidua mają właściwe sobie określenie a zatem istność szczególną; mogą atoli stracić tę istność i być pochłoniętę przez istność powszechną. Dwa prądy przebiegają świat, tworzą i pochłaniają życie a zarazem je tłomaczą: jednym jęst szereg emanacyi, idący od jedności do mnogości, od doskonałości do niedoskonałości, szeregiem nieskończonym pośredników; drugim jest prawo powrotu, za pośrednictwem którego to prawa, wszystko zmierza podnieść się napowrót do swojego źródła, (z wyjątkiem tego co się zepsuło) i ostatecznie wrócić na łono Boga.

Takiemi są, obok moralności czystéj i godnej szkoły Platona, cechy główne filozofii aleksandryjskiéj; ale każda filozofija w szkole ma właściwą sobie naukę. Założycielem szkoły aleksandryjskiej jest Ammonius Saccas (*), którego uczniami byli Plotin (**), Origenes (***), Longinus (****), Erennius. Plotin jest z nich najznakomitszym, jego *Enneady* są najpiękniejszym pomnikiem mistycyzmu aleksandryjskiego (*****). Po nim następuje Porfyrus, uczony, wymowny, pełen zręczności i umiarkowania; mniéj entuzyjasta od swojego nauczyciela Plotina, więcéj zasłużył się rozumowi jak mystycyzmowi (******). Jamblikus (†) przeciwnie był więcéj jeszcze mystykiem od Plotina; albo raczéj nie był to już mystycyzm, ale jakaś ślepa łatwowierność i coraz wyraźniejsza dążność do poznania absolutum, więcéj przez ewokacyje (wywoływania duchów), i obrządki, jak przez siłę myśli i zapał ducha. Teodor popierał dalej naukę Porfyrusa; ale uczniowie Jamblika,

(*) Ammonius Saccas był poprzedzony przez Potamona, który położył pierwsze fundamenta eklektyzmu

(**) Plotin urodzony w Lykopolis, zmarły w drugim roku panowania Klaudyjusza.

(***) Nie należy mieszać tego Origena, z Origenesem chrześcijańskim.

(****) Plotin mawiał o Longinie, że był raczej filologiem jak filozofem. Longin był w samej istocie krytykiem znakomitym, chociaż *Traktat o wzniosłości*, który mu przypisują, nie jest jego.

(*****) Edycyja kompletna *Ennead*, Oxford. 1838. in 4-to, przez Kreutzera, z notatami była wydaną i tłomacz Marsiliusza i Ficina.

(******) Porfyrus, urod. 232 r. po n. J Chr. Współuczniem jego w szkole Plotina był Ameljus, którego pisma do nas doszły.

(†) Jamblikus z Chalcis w Celezaryi uczeń Porfyrusa.

Sopater, Edesius, Maxim, pociągają stanowczo szkołę do teurgii. Cesarz Julijan był uczniem Edesiusza (*). Szkoła ateńska jest tylko nowém rozwinięciem i na innéj widowni filozofii aleksandryjskiéj. Syrien a nadowszystko Proklus są najznakomitszymi jéj nauczycielami (**). Zawsze to ta sama filozofija, tylko pod formą więcéj uczoną i literacką. Pisarze ateńscy i aleksandryjscy ogłaszają wszyscy prawie swoje nauki w formie kommentarzów nad *Rozmowami* Platona. Posuwają eklektyzm do niedorzeczności: nie szukając wcale oryginalności, odrzucają ją od siebie, w mniemaniu, że ich nauki znajdowały się już we wszystkich poprzednich szkołach.

Szkoła aleksandryjska założona w dwieście lat po n. J. Chr., walczy w początkach przeciwko wpływowi rosnącemu chrześcijaństwa. Kiedy chrześcijanie dopiero co uciśnieni, uzyskali wolność a wkrótce potém panowanie nad światem, Aleksandryjczycy uczuli się rzeczywiście zwyciężonymi wraz z bogami pogaństwa, lubo dla nich ci bogowie byli tylko symbolami. Podnoszą głowę na chwilę, kiedy Julian, którego apostazyi stali się przyczyną, wstąpił na tron; lecz oddziałanie było straszliwe. Dekretem Justyniana szkoły w Atenach zamknięte zostały r. 519. Mała liczba pozostałych następców p. Plotinie, Porfyruszu i Jambliku szukała schronienia na dworze Kosroesa,

(*) Julijan urodził się r. 331, w Konstantynopolu.

(**) Proklus urodził się w Byzancium r. 412.

Obacz, o Proklusie rozprawę Bergera, pod napisem: „*Proclus*, wykład jego nauki. Paryż r. 1840 i rozprawę Juljusza Simon p. n. *Du commentaire de Proclus sur le Timée de Platon*. Paris. 1839.

który się mienił filozofem. Damascius sprowadził tę osadę zniechęconą a odtąd zapoznaną na ziemi cesarstwa, gdzie zgasła nieznacznie ku końcowi VIgo wieku. Tak się zakończyła szkoła aleksandryjska a z nią i filozofija grecka.

II.

Filozofija średniowieczna (*).

Widzieliśmy jak filozofija grecka, wychodziła ze staréj głębi teologii pogańskiej i jak pierwsze usiłowania myśli, zanim doszły do właściwéj filozofii, dawały początek próbom lękliwego tłomaczenia tajemnic. Też same okoliczności przedstawiają się w filozofii nowoczesnéj; wychodzi ona, podobnie jak starożytna madrość z religii a scholastyka poprzedza epokę filozoficznéj niezależności.

To pośrednie stanowisko scholastyki między bezwzględną podległością a zupełną niezawisłością, wskazuje dostatecznie, jaki jéj jest charakter. Religija chrześcijańska, odniósłszy stanowczy tryumf nad cywilizacyją starożytną, w pierwszych czasach wyłącznie panowała nad umysłami; ale potrzeba samodzielnego badania i myślenia nie jest sztucznym objawem działalności ludzkiej, jest ona w głębi naszéj natury, nie możemy jéj uniknąć. Z trudnością przy-

(*) Patrz *Szkoły filozoficzne w wiekach średnich* przez Jourdain, w pierwszym tomie studyi nad S. Tomaszem, dzieło uwieńczone przez akademiją nauk mor: i polity: r. 1858. Cousin'a *Ułamki filozoficzne*, *filozofija scholastyczna i Historyja filozofii scholastycznéj*, przez Hauréau.

tłumiona, z większą jeszcze siłą później występuje. Nietylko czujemy potrzebę wierzenia, trzeba nam wolnego rozwoju myśli. Religija chrześcijańska nadała umysłom pewność i siłę, jaką zwykła wyradzać wiara niezachwiana we wszystkie prawdy obchodzące naszą przyszłość; ale kładąc koniec troskom ducha, nie dostarczała jeszcze dostacznego materyjału dla jego działalności. Kiedy powaga kościoła była dobrze ugruntowaną i utrwaloną i kiedy wieki średnie oparły się na fakcie przewagi władzy duchownej, filozofija z początku bojaźliwa, podległa, zrodziła się jako jedna postać prawd, których nauczała religija. Filozofija zwana scholastyczną, jest więc współczesną ze stanowczém urządzeniem porządku religijnego i cywilnego, który charakteryzuje wieki średnie; pojawia się zatém pod Karolem Wielkim a punktem jéj wyjścia są prawdy religii chrześcijańskiéj. Nie mniéj łatwém jest wskazać chwilę, gdzie się ukończyła. Jéj koniec jest naznaczony upadkiem wieków średnich i wyrobieniem się nowego ducha. Sama filozofija, wyswobadzając się powoli samą siłą swéj zasady, przyczynia się więcéj niż cokolwiek innego, do sprowadzenia téj rewolucyi; ona, która za Karola Wielkiego była tylko jednym kształtem wykładu religijnego, odzyskuje nieznacznie właściwą sobie istotę; a w tym samym czasie kiedy się sama odszukała, owa forma, która służyła jéj do ustalenia się, przestaje jéj być potrzebną, tak że w końcu wieków średnich, filozofija która żyła i kwitnęła przez scholastykę, znamionuje z kolei swoje stanowcze wyrobienie, wyrażeniem się w swoim osobnym kształcie. Już w pietnastym i szesnastym wieku dosyć potężna, żeby iść o swojéj sile, probuje swobodnie postępować, wznawiając teoryje i metody Grecyi a nakoniec na początek siedmnastego wieku podniesiona stanowczo przez Kartezjusza postępuje śmiało, powołując się wyłącznie na pewniki rozumu (*).

W scholastyce można rozróżnić trzy epoki: epoka pierwsza bezwzględnéj zależności filozofii od teologii; epoka druga przymierza filozofii z teologiją; epoka trzecia: początek rozdziału z razu słabego, który jednak powoli powiększa się, rozszerza i kończy filozofią nowożytną.

PIERWSZA EPOKA SCHOLASTYKI.

Podczas tego pierwszego peryjodu, filozofija jest tylko udowodnieniem prawd wiary, za pośrednictwem światła przyrodzonego, nie dąży ona ani do zmodyfikowania, ani do rozwoju nauki religii, lecz tylko do jej odtworzenia w innéj postaci. Nie ma bynajmniéj za cel odkrycia prawdy; skłania się być po prostu czystą metodą wykładu. Podczas więc pierwszego peryjodu, filozofija bada tylko formę nauczania filozoficznego; wewnętrzna treść idei na-

(*) W tem powołaniu się, które rozpoczął Kartezyjusz. wznawiając tylko śmiałe słowo S. Augustyna, *myślę więc jestem*, w tem mówię powołaniu się na pewniki rozumu, trzeba wyróżnić rozumny i gruntowny racyjonalizm, który nie przechodzi w lekceważenie religii, ani w błędne panteizmu, sceptycyzmu lub materyjalizmu drogi. W żadnym może wieku nie określono lepiéj charakteru takiego racyjonalizmu, który szanowany jest przez najznakomitszych teologów katolickich, jak: ojciec Perrone, Liberatore, Lacordaire, Ravignan, Bautain, Maret, Gratry. Patrz *Connaissance de Dieu* przez X. Gratry, rozdziały: *O zgodzie wiary z rozumem* oraz patrz Jourdain *Studyja nad Ś. Tomaszem*, koniec drugiego tomu. P. T.

leży w całości do teologii. Teologija ma w téj epoce za podstawę, oprócz powagi kościoła i samego Pisma świętego, tradycyję i Ojców świętych, zwłaszcza łacińskich; Ojcowie bowiem greccy mało byli znani poza obrębem Konstantynopola a sam język grecki nie był uprawianym w szkołach; w liczbie Ojców łacińskich wszystkich w sobie jednoczył ś. Augustyn. Ztąd w ideach, które obiegały w filozofii, jakoby odległe podobieństwo z teryjami Platona, któremi S. Augustyn był przyjęty i które przez szkołę aleksandryjską wcieliły się mniéj lub więcéj w pisma teologiczne Ojców. Co się tycze formy filozoficznéj, ta ograniczała się na kilku pismach Mamerta (*), de Capelle'a (**), Boecyjusza (***), Kassyjodora (****), Izydora (*****), Bedy *czcigodnego* (******). Organum Arystotelesa przysłane z Konstantynopola Karolowi Wielkiemu w podarunku, miało szczególny wpływ przeważny; a filozofija była właściwie tylko formą syllogizmu, stosowaną w całéj swéj ścisło-

(*) Z Vienne w Delfinacie zmarły około 477 r. po Chrystusie: de quantitate animae (o ilości duszy). Kilkakrotnie drukowane.

(**) Marcyjan Capella fl. 474. Satgricon.

(***) Urodzony 470 r. senator króla gotów, Teodyryka, komentuje Arystotelesa, pisze traktakt: de consolatione philosophica (o pociesze filozofii) w swém więzieniu w Pawii, z którego wyszedł na to tylko, aby być ściętym.

(****) Zmarły w r. 575, de sesptem disciplinis (o siedmiu naukach).

(*****) Izydor Sewilski, arcybiskup Sewilli, zmarły r. 636. Originum seu etymologiorum libri XX.

(******) Z Weremuth w Anglii urodzony 673 r., zmarły 735 r. Jego dzieła wyszły w Bazylei 1563 r., w Kolonii 1612 r.

ści zaś późniéj z przesadzoną subtelnością do idei wzniosłych i głębokich, które wszakże należą do Chrystyjanizmu i do S. Augustyna a których scholastyka nie ma prawa dochodzić jakoby wyłącznéj swéj własności.

Mając sobie przez Karola Wielkiego poleconém urządzenie szkół, Alkuin dał pierwszy popęd scholastyce (*). Po nim Scot Erygena, na swój czas uczony, gdyż znał język grecki i przekładał Dyjonizyjusza Areopagitę, przyczynił się do rozpowszechnienia w szkołach idei nowoplatońskich, których Dyjonizyjusz Areopagita jest tylko odbiciem; święty Anzelm z mniejszą nauką, ale z wyższém natchnieniem, wyznaje mistycyzm obok filozofii czerpany w źródle Ojców i zasłużył na imię drugiego S. Augustyna; Piotr Lombard więcéj teolog niż filozof, połączył zdania Ojców w książce, która wkrótce stała się klassyczną i nadała mu przydomek mistrza zdań. Około tegoż samego czasu rozpoczęły się spory realistów z nominalistami, które w czasie trwania wieków średnich, przedstawiły w nowéj formie walkę Arystotelesa z Platonem.

Nauka nominalistów polega na twierdzeniu, że same tylko przedmioty pojedyncze mają istnienie rzeczywiste i że wyrazy ogólne, użyteczne dla wspierania pamięci, konieczne dla zbudowania języka, wyobrażają jedynie zbiór jednostek, do których się stosują a skutkiem tego są tylko wyrazami, kiedy się je rozważa same w sobie, oderwane od indywiduów zmysłowych. Nauka ta potępiona przez jeden z soborów, była głoszoną w szkole paryzkiéj przez Roscelina. Realiści utrzymywali całkiem przeciwne zało-

(*) Urodzony w Yorkshire r. 726, zmarły w r. 804.

żenie. Sądzili, że wyrazy ogólne nie są zbiorowém mianém, nadawaném szeregowi przedmiotów pojedynczych, ale imieniem właściwém pewnéj natury, istniejącéj saméj przez się, różnéj od pojmującego ją umysłu i od podobnych do niéj przedmiotów pojedynczych, poprzedzającéj je przynajmniéj w porządku logicznym i zawierającéj w sobie więcéj stałości. Taką to naukę głosił za przyzwoleniem kościoła, Wilhelm z Champeaux jeden z mistrzów Abelarda.

Oto w kilku słowach główna wada każdego z dwóch tych systematów.

Opinija realistów jest sprzeczną z doświadczeniem; pomnaża istnienia bez dostatecznéj zasady a przynajmniéj bez zasady udowodnionéj, łączy—w istocie powszechników (universaux) żywioły, które zdają się sprzeczne, ponieważ czyni je zarazem oderwanemi przez ich określenie i pojedynczemi na mocy hypotezy. Z drugiéj strony, jeżeli wraz z nominalistami przyjmiemy, że same tylko przedmioty pojedyncze mają byt rzeczywisty i że powszechniki same w sobie są niczém, jakże wytłomaczyć jednostajność, z jaką pewne szeregowania odbywają się i odbywały we wszystkich językach i przez wszystkie umysły? Jakże sobie zdać sprawę z trwania gatunków? Do czego przywiązać istnienie praw? Zwykle Abelarda(*) poczytują za twórcę zamiaru pojednania, z którego wyrodził się trzeci system zwany konceptualizmem, wedle którego wyrazy ogólne oznaczają konieczne pojęcia naszego umysłu i tylko ta po-

(*) Urodzony w r. 1079, zmarły w 1142 r. Patrz: *Ulamki filozofii scholastycznéj* przez Cousina 1840 r. Abélard przez Rémusata, 2 tomy, in 8-vo, 1845 roku.

jęcia, a w ten sposób usiłuje uniknąć wszelkich trudności, dając, podobnie jak realiści, wytłumaczenie stałości i niezmienności pojęć najogólniejszych, nie będąc jednak zmuszonym, jak oni do przypuszczania tego urojonego świata, zaludnionego wyłącznie pojęciami ogólnemi, których nie rozumiemy ani natury, ani przyczyny, ani stosunków ze światem przez nas zamieszkałym.

Takie są różnorodne punkta widzenia, z których zapatrywano się na kwestyją pojęć ogólnych od pierwszego peryjodu scholastyki. Abelard, potężny szermierz i myśliciel scholastyki, przyjmuje w tym sporze zdanie najmniéj rozumne, gdyż ono tylko przenosi zagadnienie na inny punkt, tłomacząc wszystko za pomocą idei koniecznych, które same pozostają niewytłomaczonemi i niepodobnemi do wytłomaczenia; bądź co bądź broni on swéj teoryi polemiką dosyć energiczną, przeciwko swym przeciwnikom, chociaż mu się nie udaje poprzéć ją filozofiją bardzo głęboką. Prawdziwą wartość Abelarda stanowi jego przywiązanie do logiki i do prawa dowodzenia a skutkiem tego do roztrząsania wszystkiego filozoficznie. Abelard nie myśli czynić filozofii umiejętnością współzawodniczącą z religiją, ale miłość polemiki, prowadzi go mimowoli do tego i to właśnie uzbroiło przeciwko niemu wymowę świętego Bernarda. Abelard daje początek metodzie, ale nie szkole. Co się tycze teoryi, nie wznosi się nad Roscelina, swego pierwszego mistrza, któryby jednak nigdy nie był wzbudził strasznego gniewu S. Bernarda. Swięty Bernard nie uderza na nominalizm, który już był pokonany ani na ten konceptualizm niezrozumiały o którym Abelard sam nie ma dokładnego pojęcia, ale na Abelarda, na djalektyka, na tę potęgę, która się od-

słania przez ruiny, jakie nagromadza około siebie a która w oczach S. Bernarda zdaje się równie niebezpieczną dla praw które obala, jak dla tych, które zachowuje, ponieważ on przewiduje, że ta gwałtowność dyjalektyki, zastosowana do teologii, szkodliwą być może religii. Gdyby już wówczas sfera filozofii jasno była oznaczona(*), Abelard nie byłby doznał prześladowania, umysł jego potężny byłby znalazł drogę szeroką i pewną gruntownego racyjonalizmu a my zamiast zamieszczać go w liczbie namiętnych zwiastunów wolności myślenia, moglibyśmy go zamieścić w liczbie wielkich filozofów.

DRUGA EPOKA SCHOLASTYKI.

Wprowadzenie dzieł Arystotelesa w Europie zachodniéj było hasłem prawdziwego wstrząśnienia w filozofii scholastycznéj. Arabowie to oddali nam pomniki filozofii perypatetyckiéj, z któréj do swego czasu posiadano w Europie samo tylko Organum. Duch Arabów zarazem exaltowany i subtelny był szczególniéj sposobnym do podziwiania naraz mistycyzmu aleksandryjskiego i głębokich, zawikłanych systematów Arystotelesa. To przymierze subtelne logiki z ideami mistycznemi, jest cechą, która odznacza kommentatorów arabskich: Avicene'a(**), Algali'ego(***),

(*) Oddzielnie to nie wiedzie bynajmniéj do zaprowadzania rozbratu między temi dwoma naukami — teologiją i filozofiją; według nas obie potrzebują siebie, ale powiny być uprawiane osobno, na zasadach sobie właściwych. P. T.

(**) Urodzony w Bucharze około r. 980, zmarły w r. 1036.

(***) Z Tus, zmarły w r. 1127.

Averroèsa (*). Od czasu do czasu, chrześcijanie a szczególniéj żydzi czerpali naukę filozofii u Arabów hiszpańskich. Ztamtądto Gerbert z Aurillac (Sylwester II) przynosi w wieku X cyfry arabskie i większą znajomość filozofii Arystotelesa. Żydzi przekładali Arystotelesa na język hebrajski a ponieważ język ten był podówczas bardziéj rozpowszechnionym niż grecki, przekłady ich zostały z kolei tłumaczone na łacinę i w ten to sposób Arystoteles upowszechnił się po szkołach. Wieki średnie nie miały wyboru między Arystotelesem, którego im przekazywali Arabowie, a Platonem, którego dzieł nie posiadano. Gdyby wówczas *Rozmowy Platona* były wprowadzone do Europy, prawdopodobnie filozofija ta, byłaby odrzuconą z przyczyny śmiałéj metody, któréj używa pomimo nawet swego podobieństwa w gruncie z nauką chrześcijańską. Przeciwnie metody perypatetyckie były tak zgodnemi z duchem i dążnościami owczesnemi, że Arystoteles został powszechnie przyjęty i w ten sposób przyszedł dostarczyć spekulacyi materyjałów obfitych, nie okazując się zrazu niebezpiecznym pod względem trwałości idei przyjętych (**).

Trzéj wielcy ludzie są wyobrazicielnmi drugiéj epoki scholastyki: Albert Wielki, święty Tomasz i Duus Scott, Albert(***) jest przedewszystkiem uczonym. Wątpliwém

(*) Urodzony w Kordubie, zmarły w Marokko, w r. 1206. Averroès przez Renana w Paryżu. 1852 r.

(**) Krytyczne badania nad czasem i początkiem tłumaczeń łacińskich Arystotelesa przez A. Jourdaina; nowe wydanie przejrzane i pomnożone przez M. Ch. Jourdain, w Paryżu 1843 roku.

(***) Urodzony w Lavingen w Szwabii, w r. 1183, czy też 1205

jest, czy znał język arabski, ale umiał po hebrajsku i po grecku i był jednym z najgorliwszych rozkrzewicieli nowych doktryn, które zaczynały się upowszechniać w Europie. Erudycyja ta, nowa na jego wiek i będąca prawdziwie, niezmierną usługą, jest dla niego niemal wyłącznym tytułem do chwały. Teologija, filozofija, alchemija, nic nie było dlań obcem; a jeżeli nie wydał nic, coby stanowiło jego własność, wpływ jego na postęp filozofii jest jednak niezaprzeczonym. Swięty Tomasz z Akwinu (*), uczeń jego *anioł szkoły*, mniej może erudyt od Alberta, jest za to filozofem głębokim i znakomitym myślicielem. Zwrócony szczególniej do metafizyki i do moralności, wzbił się do najwznioślejszych zasad dwóch tych umiejętności, zgłębił

ze szlachetnej rodziny; wstąpił do zakonu Dominikanów i wykładał teologiją w Hildesheim, Fryburgu, Ratyzbonie, Strazburgu i Kolonii. Do Paryża przybył w r. 1215 wraz ze S. Tomaszem z Akwinu, swym uczniem. Stawszy się Biskupem Ratyzbony, zrzekł się po upływie lat kilku téj godności i oddalił się do klasztoru w Kolonii, Umarł w r. 1280. Jego badania nad alchemiją zjednały mu reputacyją magika. Dzieła jego były wydane w Kolonii w r. 1621, przez dominikana Januny; tworzą one 21 tomów in folio.

(*) Urodzony w r. 1227 z szlachetnej rodziny w Neapolu, wstąpił do dominikanów i odrzucił wszelkie godności duchowne. Wysłany do Kolonii dla uczenia się pod Albertem Wielkim, towarzyszył mu do Paryża, a powróciwszy tam po kilku latach, zaprzyjaźnił się ściśle z Swiętym Bonawenturą. Był posłany do Neapolu pomimo próśb S. Ludwika, który chciał go przy sobie zatrzymać i zmarł 1274 r. w ośmdziesiątym roku życia.

Najlepsza edycyja dzieł jego jest edycyja rzymska 1570 r. 17 tomów in folio, wydana z rozkazu Papieża Piusa V i podług któréj prawie wszystkie następne edycyje były wykonywane.

je jako prawdziwy filozof i rozwinął ich następstwa ze ścisłością doskonałą, umysłem konsekwentnym, metodą, która jego filozofii nadaje charakter porządku i wielkości całkiem odrębny i tworzy z głównego jego pisma: *Summy* (summa theologiae) encyklopedyją wiedzy ludzkiéj w wieku XIII. Kommentarz świętego Tomasza do *Metafizyki* Arystotelesa, należy do najbardziej nauczających i najgłębszych. Skoro tylko Arystoteles pojawił się w dziedzinie scholastyki, ona natychmiast ukazała się zdolną do zrozumienia go.

Duns Scott (*) jest raczéj dyjalektykiem. Nazywają go *doktorem subtelnym*. On wpłynął razem ze świętym Tomaszem na nadanie filozofii stałości i precyzyi. Rzuci o początku naszego poznania idee głębokie i mówił o nich jak racyjonalista oświecony, co najlepiéj dowodzi, że wpływ Arystotelesa nie rozszerzył sensualizmu. Swięty Tomasz, przyznając wolność Bogu, był więcéj uderzony jego intelligencyją, jego dobrocią i prawami, które wypływają z jego natury; i dla tego na naturze Boga a nie na jego woli, gruntował dobro stworzenia, i t. d. Przeciwnie Duns Scott wyprowadzał prawo moralne z woli Boga i utrzymywał, że Bóg stworzył świat i założył ogólne prawa, stosownie do swojéj woli a nie do natury swojéj. Z tych dwóch opinii przeciwnych, wyszły szkoły Thomi-

(*) Jan Duns Scott, urodził się 1274 r. w Irlandyi albo Szkocyi. Nauczał kolejno w Oxfordzie, w Paryżu i w Kolonii, gdzie umarł 1308 r. w wieku około 34 lat.

Pisma jego zostały ogłoszone przez Waddinga. 12 tomów in folio, w Lugdunie 1636 r.

stów i scottystów. Dominikanie byli Thomistami, Franciszkanie byli scottystami, bo święty Tomasz był Dominikanem a Duns Scott był Franciszkanem. Klasztory w średnich wiekach odgrywają rolę ojczyzny i narodowości. Wpływ dyjalektyka Dunsa Scotta i scottystów ma większy związek z wyzwoleniem rozumu ludzkiego, chociaż grunt jego filozofii daleko mniéj stały. Swięty Tomasz i Dominikanie pozostali zawsze po stronie wiary, pomimo głębokich swych badań i wywodów.

TRZECI OKRES SCHOLASTYKI.

Wystąpienie trzeciego peryjodu scholastyki jest oznaczone blaskiem, który rzucają dwaj Franciszkanie; Raimund Lullè (*) i Roger Bacon (**); jeden dyjalektyk zu-

(*) Doctor illuminatus, urodzony w Palmie na Wyspie Majorce około 1235 r. Po rozwiązłéj młodości nawrócił się, oddał naukom i ułożył swoją *Sztukę ogólna*, która się stała następnie podstawą wykładu w wielu znakomitych szkołach. Sam ją wykładał w Montpellier, w Paryżu, w Genui, w Neapolu. Dręczony pragnieniem nawrócenia niewiernych, udawał się trzy razy do Afryki, gdzie za ostatnim razem poniósł śmierć okrutną w 80 roku życia. Zbiór pism jego ukazał się pod tytułem: *Lulli opera omnia*, per Bucholium collecta, curante electore Palatino et edita per Saltzingerum w Moguncyi 1721 r. 10 tomów in folio. Trzeba radzić się w zbiorze Bollandystów artykułu, gdzie autentyczność tych różnych dzieł jest rozbierana,

(**) Urodzony 1214 r w Ilchester, hrabstwie Sommerset w Anglii, uczył się w Paryżu i Oxfordzie, wstąpił do zakonu Franciszkanów i oddał się głównie naukom przyrodzonym. Powstawał przeciwko wadom duchowieństwa ówczesnego i był wtrącony do więzienie, gdzie przez lat dziesięć przebywał. Umarł w r 1292 czy 1294 r. Przezwali go *doctor mirabilis*. Przyznają mu wynalazek teleskopów a późniéj jeszcze prochu. Poprawił błędy kalendarza. Głównem jego dziełem jest *Opus majus*, drukowane w Londynie, 1733 r., tom jeden in folio.

chwały, niezmęczony, rodzaj awanturnika filozoficznego, który nic ugruntował nic wielkiego w nauce, ale który rozbudza umysły i wyzywa je do samodzielności; drugi biegły już w tajemnicach natury, prześladowany, jakoby się oddawał magii i który w trzy wieki późniéj byłby zdołał położyć koniec scholastyce i ufundować panowanie metod indukcyjnych. Cały ten peryjod jest napełniony kłótniami o powszechniki (universaux). Po wyroku, który uderzył Piotra Abelarda i uświęcił na czas jakiś, tryumf realistów, ta kwestyja nie była więcéj poruszana w szkołach. Święty Tomasz i Duns Scott, rozdzieleni w dwóch punktach, zgodzili się w tém i przyjęli obadwaj doktrynę Wilhelma de Champeaux. Możnaby pod pewnym względem uważać Duns Scotta, jako prawdziwego mistrza realizmu. W XIV wieku jeden anglik Franciszkanin i scottysta, Wilhelm z Occam (*) przyjął opiniją nominalistów odżywił wszystkie kłótnie. Szczególném zdarzeniem, było to losom nominalizmu, że zawsze był złączonym z dążnościami powstania przeciw panującéj przewadze. Ztąd urok jego, pomimo fałszywéj doktryny, która w istocie niczém innćm nie jest, jak materyjalizmem tak oddalonem od ducha chrystyjani-

(*) Doctor singularis, doctor invencibilis, urodzony w Occam, hrabstwie Surrey, umarł w Monachium. 1347 r. w późnym wieku. Wymienimy tu tylko dzieło pod tytułem: *Quaestion in quatuor libros Sententiarum*. Lugdun 1495 r. in folio.

zmu i z tego to wynikło, że kościół ścigając nominalizm jako istotny błąd filozoficzny, atakował w nich umysły skłonne do niepodległości(*). Occam, schroniwszy się przy Filipie Pięknym, utrzymywał tego księcia przez swoje pisma w jego walce przeciwko stolicy apostolskiéj. Późniéj udawszy się do Bawaryi, bronił także Ludwika przeciwko Papieżowi Janowi XXII. Mówił do Ludwika: „Broń mię swoim orężem, ja cię będę bronił piórem." (**).

Scottyści i Tomiści połączyli się w celu pognębienia doktryny Occama, którą sądzili przeciwną dogmatowi Trójcy świętéj a *która była rzeczywiście przeciwną duchowi chrystyanizmu, jak powiedzieliśmy, bo stawiała w niebezpieczeństwie spirytualizm duszy i prosto prowadziła do filozofii*

(*) Tak, iż można powiedzieć, że wyzwolenie się swoje jako osobna nauka, filozofija winna w części paradoxalnym filozofom a rozwój swój prawdziwy i zachowanie zdrowych zasad od mistrzów greckich przekazanych, winna umysłom spokojnym i gruntownym, jak ś. Albert, ś. Tomasz, ś. Anzelm. Uwaga ta jest bardzo wielkiéj wagi, gdyż wyjaśnia wiele nieporozumień w ocenianiu filozofii scholastycznéj. P. T.

(**) Połączenie to nominalistów z dążeniami politycznemi i liberalnemi epoki, nadało im i nadaje dotąd urok w historyi, rzeczywiście jednak w obec filozofii, nominalizm ma daleko mniéj wartości jak realizm. Dwie te szkoły dotykały i dotykają najważniejszych kwestyi poznania ludzkiego. kwestyi, które dotąd rozwiązanemi jeszcze nie są, jednakże realizm stał się podstawą nowożytnéj filozofii i pielęgnował zawsze, mianowicie w wielkiéj szkole świętego Tomasza rzeczywistość *pierwszych zasad*, rzeczywistość *prawd niezmiennych i wiecznych*, którym Kartezyjusz w epoce nowożytnéj tak wysokie nadał znaczenie.

sensualistycznéj. Polemika była żywa z jednéj i drugiéj strony; a grunt argumentów przypomina, jak się tego spodziewać można, dyskussyje, które się późniéj wszczęły pomiędzy sensualistami i idealistami.

Nakoniec, podczas kiedy filozofija systematyczna, rozbierając kwestyją powszechników, zajmuje się w gruncie prawami rozumu i doświadczenia, Gerson(*) przez swoją mistyczną doktrynę rzuca blask wielki na pierwszą połowę XV wieku. Miał on za poprzednika w średnich wiekach, Scotta Erygenesa tłomacza Dyjonizjusza Areopagity, a w XII wieku rzecby można, świętego Bernarda i Hugo z Saint Victor; w XIII wieku mistyka najwyższego, doktora serafickiego, świętego Bonawenturę(**); i nakoniec w XIV Taulera(***); Gerson nie będąc tyle natchnionym,

(*) Jan Chalier, urodzony w Gerson, dyecezyi Reims. w 1353 r. Kanclerz uniwersytetu paryzkiego, był deputowanym od uniwersytetu i od króla Karola VI. na koncylium konstancyjenskie. Z powodu doznanych prześladowań musiał się ukrywać. Schronił się do Austryi, potém do Lugdunu, gdzie wykładał katechizm małym dzieciom. Umarł 1429 r. w 66 roku życia. Najlepsze wydanie dzieł jego jest Dupin'a ogłoszone w Amsterdamie. pod rubryką Anvers 1706 r. 5 tomów in folio. Jemu przypisują zwykle *Naśladowanie Chrystusa*. Patrz Traktat Jourdain'a o Gersonie, 1838 r.

(**)Jan Fidenza (święty Bonawentura) urodzony 1221 r. w Toskanii, generał zakonu braci mniejszych, biskup Albano i Kardynał, umarł 1274 r, Ostatnie wydanie dzieł jego jest w Wenecyi 1752 — 1756 r. 14 tomów in 4-to.

(***) Jan Tauler Dominikan, urodzony w Niemczech (w Alzacyi), około 1294 r. umarł w Strazburgu, 1371 r. Jego dzieła pisane po niemiecku, były publikowane po łacinie przez Laur: Surius, Col. 1615 roku

ma więcéj siły, bo jest systematyczniejszy i w pewnym względzie jaśniejsze ma pojęcie swojéj roli i związku swojego mistycyzmu z innemi szkołami filozoficznemi. Gerson walczy przeciw rozumowi, aby wykazać potrzebę intuicyi, extazy. Nie dość mu na tém, iż wykazał, że extaza jest konieczną, opisuję ją a w jego opisie jaśnieje wszystko, co było prawdziwe i głębokie w mistycyzmie aleksandryjskim. Chrystyjanizm jest wielką szkołą dla duszy. Ma on jak cały mistycyzm, gorącą miłość, ścisłe połączenie duszy z Bogiem; a jednocześnie ma symbol i karność, która go chroni od wszelkiego zbłąkania.

Filozofija XV i XVI wieku.

Około pierwszych lat XV wieku scholastyka była tak wstrząśniona, że można prawie powiedzićć, iż nie istniała; filozofija nowożytna nie istniała jeszcze. A jednak nie było próżni w tych dwóch wiekach. Nigdy nie pojawiło się więcéj zapału do nauk filozoficznych; pierwsze chwile wyzwolenia budziły niejaką obawę, dla tego zamiast iść naprzód, tworzyć szkoły, uciekano się do erudycyi, badano systemata Grecyi, niedoskonale dotąd znane; usiłowano pogodzić je, o ile tylko można, z ideami chrześcijańskiemi. Te dwa wieki, w których filozofii prawie wszędzie brakuje oryginalności, nie były stracone dla nauki; oznaczymy prawdziwy ich charakter mówiąc, że były uczeniem się wolności i że wszystkie te doktryny Grecyi, na nowo ożywione i w szacunku podniesione, dokonały edukacyi umysłów śmiałych XVII wieku, które chociaż pogardziły historyją i zapoznawały, co były winne Grecyi, jednakże wy-

ciągnęły z tego źródła największą część doktryn, których utworzenie przypisują sobie. Szkoły XV i XVI wieku, wydały wiernie cztery systemata, które się pojawiają w całéj wielkiéj epoce filozoficznéj: idealizm platoński, perypatetyzm, sceptycyzm, mistycyzm.

Oto są imiona filozofów platońskich. Trzeba najpierw wymienić Gemistusa Plethona(*), przybył do Włoch w początku XV wieku na Konsylium florenckie z przyjacielem i uczniem swoim kardynałem Bessarion(**), obadwaj dali poznać Europie filozofiją platońską, taką, jaka była nauczaną wówczas w Konstantynopolu, to jest pomięszaną z neoplatonizmem. Marsilus Ficinus(***) był w XV wieku prawdziwym wodzem nowéj akademii. Jego *doktryna teologiczna Platona* o nieśmiertelności duszy i summaryjusze, które dodaje do większéj części swoich tłomaczeń, nie mają ani oryginalności, ani krytyki; ale jego tłomaczenia wyświadczyły dla filozofii niezmierne przysługi. Przetłomaczył on Platona, Plotyna, większą część dzieł Porfira, Jambli

(*) Z Konstantynopola przybył do Florencyi 1438 r. Wymienimy tylko tytuły jego książek: *De Platonicae atque Aristotelicae philosophiae differentiis.* Bazylea, 1574 r. in 4-to. Paryż, 1541 r in 8-vo.

(**) Arcybiskup Nicejski, następnie kardynał kościoła rzymskiego, urodzony w Trebizondzie lbo 1389 r. albo 1395 r. umarł w Rawennie, 1472 r. *Epistolia ad Mich. Apostolum de praestantiâ Platonis prae Aristotele*, w Pamiętnikach akademii napisów. t. III, str. 303. *In calumniatorem Platonis*, in folio. Wenecyja, 1503 i 1516 r. in folio, Rzym, 1469 r.

(***) Z Florencyi, urodzony 1433 r. umarł 1499 r. Najlepsza edycyja jego dzieł jest paryzka 1641 r. 2 tomy, in folio.

ka i Proklusa. Dwaj Pic de la Mirandola(*) jego uczniowie kardynał Mikołaj de Cųss(**), mniej wymowny ale większy filozof, Ramus (Piotr la Ramée) professor w kolegium francuzkiém, prześladowany w swéj ojczyźnie jako zwolennik Platona, podczas gdy we Włoszech filozofija Platona głoszona przez Bessariona, zbliżona do idei chrześcijańskich przez Marcila Ficinusa, była niejako przyjęta przez kościół(***) w Niemczech Taurellus(****) i Gre-

---

(*) Jan i Franciszek. Jan urodzony 1463 r. umarł 1495 r. opuścił swoje księztwo, ażeby się poświęcić filozofii, zwołał wszystkich uczonych do Rzymu na pewien rodzaj turnieju umysłowego, gdzie miał utrzymywać 190 tez, Papież się temu oparł. Chciał on dowodzić, że doktryny Platona czerpane były z Mojżesza.

Franciszek de la Mirandola, jego siostrzeniec był zabity, 1533 r. *Opera utriusque Pici*, Bazylea, 1573 r. i 1601 r. 2 tomy in folio.

(**) Urodzony w Cuss czyli Cusa, dyecezyi Trewirskiéj, umarł 1464 r. Mniéj mistyczny i mniéj idący za nauką Pytagoresa jak Ficin i jego szkoła. Najlepsza edycyja jego dzieł jest w Bazylei. 1565 r. tom jeden in folio.

(***) Ramus urodzony około 1502 r. był zamordowany w czasie rzezi S. Bartłomieja. Był on wprawdzie podejrzany o protestantyzm, ale cios był wymierzony przez perypatetyków. Zacytujemy tylko: *Institutiones dialecticae*. Paryż. 1543 r. in 8-vo. (Milton przetłomaczył je na użytek szkół). Ten traktat logiki antyperypatetycznéj był przedrukowany z notatkami, Omera Talon. *Animadversiones in dialecticam Aristotelis*. Paryż, 1543 r. in 8 vo. Patrz *Ramus*, przez Waddingtona.

(****) Urodzony w Mömpelgard, 1547 r. umarł 1606 r. Nic. Taurelli philosophiae triumphus. Bazylea, 1573 r. in 8-vo.

lenus(*), w Ferrarze i Rzymie Patrizzi(**), który próbował pogodzić Platona z Arystotelesem, inny środek rozpoczęcia na nowo filozofii aleksandryjskiéj, nakoniec Giordano Bruno(***), najpotężniéjszy umysł z téj szkoły, namiętnie lubiący Platona, łączył do wierności dla doktryn platonicznych żywe i głębokie uczucie wolności filozoficznéj, która go nieco chyliła ku panteizmowi(****); tacy to ludzie byli przez dwa wieki podporą Platonizmu. Zaliczymy do téj szkoły Justusa Lipsa(*****), który zajmował się szczególniéj starożytnemi pomnikami filozofii stoickiéj.

W tym samym czasie, gdy Bessarion przywracał cześć Platona, szkoła perypatetyczna wznowioną została przez

---

(*) Urodzony w Korbach, 1547 r. umarł w Marburgu 1628 r. Najznakomitsze dzieło jego jest *Psychologija*, drukowana w Marburgu, 1580 — 1597 r. in 8-vo.

(**) Urodzony w Clisso w Dalmacyi, 1529 r., umarł w Rzymie, 1597 r. Jego *Discussiones peripateticae*. (Wenecyja 1571 — 1581 r. 4 tomy) zasługują na studjowanie.

(***) Urodzony w Nola, w połowie XVI wieku. Zrazu był dominikanem, potem porzucił zakon we Włoszech, udał się do Genewy, gdzie nie mógł się porozumiéć z Teodorem de Bèze i Kalwinem, nauczał w Paryżu, przebiegł Angliją, Niemcy, wrócił do Wenecyi, oddany był inkwizycyi, przeniesiony do Rzymu i spalony 17 Lutego 1600 r. Kartezyjusz żył już wówczas. Filozofija nowożytna utworzoną została.

(****) Tu znowu powiedzieć możemy, cośmy powiedzieli z powodu nominalistów. Jordano Bruno zasłużył się bardzo filozofii, swoją śmiałością badania, ale błądził przeciw gruntownym zasadom filozofii, chyląc się ku panteizmowi.

(*****) Urodzony niedaleko Bruxelli, 1547 r., umarł 1606 r. Znakomity filozof. Jego *dzieła* w Anvers. 1677 r. 4 tomy, in folio.

Gennadiusza(*), Teodora Gaza(**) i Grzegorza z Trebizondu(***) rozdzieliła się ona na dwie sekty: Aleksandrystów, którzy sądzili Arystotelesa podług Aleksandra z Afrodyzyi i ci byli prawdziwemi perypatetykami; na czele ich był Piotr Pomponat(****); i Averroiści, którzy sądząc Arystotelesa podług Araba Averroesa, pomieszali mistycyzm z filozofiją perypatetyczną; pomiędzy aleksandrystami odznaczyli się szczególniej Porto(*****), Paweł Jóvius(******), Juliusz Cezar Scaliger (†), Hiszpan Supelvéda (††), apologista niewoli, Zabarella(†††) i nieszczęśliwy Vanini, spalony w Tuluzie 1619 r., w dziewiętnaście lat po śmierci Giordano Bruno(††††). Trzeba tu wymienic pomiędzy perypatetykami averoeskiemi, Achilliniego(*) i Cesalpiniego, który uczynił z perypatetyzmu doktrynę panteistyczną (**).

(*) Jerzy Scholarius następnie nazwany Gennadiuszem.

(**) Z Tessaloniki przybył do Włoch około 1430 umarł 1478 r.

(***) Urodzony w Krecie, 1395 r., umarł 1484 r. *Comparatio Aristotelis et Platonis*, Wenecyja 1523 r. in 8-vo.

(****) Z Mantui urodzony 1462 r., umarł w 1525 albo 1530 r. *De fato, libero arbitrio, praedestinatione providentia Dei* etc. Bazylea, 1525 r. in folio.

(*****) Szymon Porte z Neapolu, umarł 1555 r. Porta *De rerum naturalibus principiis, de anima et mente humana.* Florencyja, 1551 r. in 4-to.

(******) Urodzony w Komo, 1483 r., umarł 1552 r.

(†) Julijusz Cezar Scaliger Della Scalla, urodzony w Ripa, 1484 r., umarł 1559 r.

(††) Urodzony w Kordubie, w 1473 r., umarł 1546 r.

(†††) Urodzony w Padwie, 1532 r., umarł 1589 r. Op. phil. edycyja Havenreuter. Frankfurt, 1623 r. in 4-to. Z tej saméj szkoły można zacytować Fr. Piccolomini i Cremonini.

(††††) Urodzony w Neapolu, 1586 r. *Amphitheatrum aeternae Providentiae*, Lugdum, 1615 r. in 8-vo; *De admiralis naturae arcanis.* Paryż, 1616 r. in 8-vo.

Telesio(***) i Campanella(****) nie są perypatetykami, nie przywiązali się do żadnéj szkoły i wykładali obadwa filozofiją empiryczną i zmysłową, któréj nie brakowało śmiałości. Chcieli zreformować filozofiją, wyzwalając ją i dając jéj nowe metody. Smiałość ich zamiarów pomimo błahości ich doktryn, czyni ich razem z Giordanem Bruno poprzednikami Bakona i Kartezjusza. Równie jak Bruno byli prześladowani. Telesio przymuszony był wyjść z kraju, Campanella zostawał przez dwadzieścia siedm lat w więzieniu.

Sceptycyzm liczy w XVI wieku tylko trzy imiona: Montaigne(*****), niezrównany pisarz, Piotr Charron(******), niższy darami umysłu, ale głębszy w swoim sceptycyzmie;

(*) Z Bolonii, umarł 1512 r.

(**) Cesalphini d'Arezzo, urodzony 1519 r., umarł 1603 r. *Questione peripateticae.* Wenecyja, 1571 r. in folio. Ważne dzieło.

(***) Urodzony w Cosenza, 1508 r. (królestwie neapolitańskiém), umarł 1588 r. *De natura juxta propria principia.* Neapol 1586 r. Genewa, 1588 r.

(****) Umarł 1689 r. Wymienimy tylko dwa jego dzieła: *Philosophia sensibus demonstrata.* Neapol, 1590 r in 4-to i *Civitas solis* in 12-mo. Utrecht, 1643 r. Ta ostatnia książka jest tłomaczona na język francuzki.

(*****) Urodzony 1533 r., w Perigord, umarł 1592 r.

(******) Urodzony w Paryżu, 1541 r., umarł 1603 r. Jego traktat *O mądrości*, kilkakrotnie był wydawany. Stefan la Böetie, przyjaciel Charrona i Montaigne'a, wydał rozprawę *O wolném służebnictwie*, przedrukowaną przed kilku laty przez Lamennais.

portugalczyk Sanchez(*) sceptyk najśmielszy z téj epoki. Mistycy są liczniejsi: Jan Reuchlin de Pforzheim (**), Agrippa de Nettesheim (***), Paracelsus (****), Weigel(*****), Hieronim Cardanus(******), nakoniec Robert Fludd(†), I. B. Van-Helmont(††) i szewc z Görliztz Jakób Boehme(†††). Oto są punkta zasadnicze doktryny Boehma: 1° Niepodobieństwo dojścia do prawdy inną drogą, jak przez natchnienie czyli nagłe oświecenie; 2° teoryja stworzenia; 3° określenie stosunków człowieka do Boga; 4° tożsamość zasadnicza duszy i Boga i określenie ich różnicy co do formy; 5° początek złego; 6° oczyszczenie duszy; 7° przedstawienie symboliczne chrystyjanizmu.

(*) Urodzony 1562 r., umarł 1632 r. *De multum nobili prima et universali scientia quod nihil scitur*, Londyn, 1581. Fran. 1618 r.

(**) Urodzony 1455 r., umarł 1522 r. *De verbo mirifico*, Basil, 1494 r. in folio; *De arte cabalistica*, Hagen, 1517 — 1530 r. in folio.

(***) Urodzony w Kolonii, 1486 r., umarł w Grenobli, 1535 r. *De occulta philosophia*, Kolonija, 1535 r. in 8-vo. *De incertitudine et vanitate scientiarum*, Kol. 2527 r. Paryż 1529, Anvers, 1530 r. in 4.

(****) Bombast de Hoheinheim (Paracelse) urodzony w Einsielden, 1493 r., umarł 1541 r. Jego *dzieła* wydane w Genewie, 1528 roku. 3 tomy in folio.

(*****) Urodzony 1533 r., umarł 1588 r.

(******) Urodzony w Pawii, 1501 r.. umarł 1576 r.

(†) Urodzony w hrabstwie Kent, 1574, umarł 1637 r.

(††) Urodzony w Bruxelli, 1577 r., umarł w Wiedniu 1644 r. *Opera*. Amsterdam, 1648 r. in 4-to i Frankfurt, 1659 i 1682. 3 tomy, in folio.

(†††) Urodzony 1575 r., umarł 1624 r. Jego *Teozofija* była komentarzowana w Anglii przez Pordaża a późniéj we Francyi przez Saint-Martina.

Filozofija XV i XVI wieku sprowadźa i przygotowywa filozofiją XVII wieku przodkując niepodległości myśli i wprowadzając, że tak powiemy, znów w obieg, cztery główne systemata starożytności; ale różni się ona od filozofii XVII wieku przez zamiłowanie erudycyi i brak wszelkiéj inicyatywy, oraz przez dążność przesadzoną ku teoretyzowaniu, zkąd wynika niezgodność i niewyraźność pomysłów i szczególne upodobanie w ontologii. Rewolucyja, jaką z działał Kartezyjusz, musiała mieć te same cechy jak rewolucyja sokratesowska, to jest dokładniejsze pojęcie wolności, uznanie potrzeby metody dokładnéj oraz przyjęcie nauki o człowieku za punkt wyjścia i za warunek wszelkiego dalszego badania.

III.
Filozofija nowożytna.

BAKON (*).

Bakon i Kartezyjusz są trójcami filozofii nowożytnej. Obadwaj podnieśli chorągiew boju przeciwko scholastyce i wpływowi Arystotelesa, stali się zwiastunami i apostołami wolności myślenia, wykazali konieczność nowych metod i to metod odkrycia a nie prostéj demonstracyi, na któréj

---

(*) Franciszek Bakon, urodzony w Londynie, 1560 r., zmarły 1626 r. syn Mikołaja Bakona, kanclerza królowéj Elżbiety, w młodości odbywał podróż po Francyi; po powrocie do kraju poświęci się sądownictwu, został pieczętarzem (stróżem pieczęci), potem kanclerzem, z kolei baronem Werulamskim i wice-hrabią de Saint-

się do ich czasów ograniczano. Różnią się od siebie tém, że Bakon zaleca przedewszystkiém metody doświadczalne i obserwacyją widocznych zjawisk, podczas gdy Kartezyjusz bada istotę rozumu i zakłada szkołę gruntownego racyjonalizmu. Tak więc w filozofii odnowionéj i która nareszcie odzyskała swoją właściwą formę, znachodzą się od najpierwszéj chwili te dwa główne kierunki, które od samych początków sprawiały rozdwojenie między szkołami filozoficznemi.

W reformatorze każdym należy trzy oceniać rzeczy: jego polemikę przeciwko temu, co chce zastąpić swoją teoryją, jego metodę i sposób, w jaki z niéj użytkował, Bakon wszelkiemi drogami napadał Arystotelesa i na syllo-

Alban Oskarżonego następnie o zdzierstwo, skazano na utratę tytułów i wtrącono do więzienia. Król go ułaskawił; lecz Bakon umarł, za nim mu przywrócono urząd.

Instauratio magna (wielkie wznowienie) jest wielkiém dziełem filozoficznem Bakona Podzielone pierwotnie na sześć części: pierwsza miała wykazywać rzeczywistą wielkość filozofii a zarazem to, czego brakło filozofii jego czasów dla dojścia do ideału; część druga miała na celu podać metodę, za pośrednictwem któréj możnaby wydobyć filozofiją z poniżenia, w którém się znajdowała i odbudować w sposób jéj godny. W trzeciéj i czwartéj chciał Bakon uczynić jawną tę metodę, ażeby nagromadzić i poświadczyć fakta i z nich przez indukcyją wyprowadzić rządzące niemi prawa; w piątéj części miał połączyć przyjęte teoryje, któreby mogły posłużyć za wykład i za podporę przy ustaleniu za pośrednictwem nowéj metody stałych zasad wiedzy; nakoniec szósta była tą wiedzą samą, którą Bakon nazywa wiedzą *czynną* albo *operacyjną*, w przeciwstawieniu do czysto spekulacyjnéj filozofii wieków średnich, a także *filozofiją drugą* w przeciwstawieniu do starożytnéj filozofii, któréj zakres poczytuje za ukończony z pojawieniem się swych teoryi. Z tych sze-

gizm. Nazywa Arystotelesa tyranem umysłu; dowodzi bezużyteczności syllogizmu, który przebiegając tylko według jego zdania, następstwa położonéj zasady, nic nie dodaje do ogółu naszego poznania. Naturalnie wiele jest do powiedzenia na korzyść syllogizmu(*) i Arystotelesa a Bakon byłby szczególniéj godnym oddać sprawiedliwość nieśmiertelnemu autorowi *Metafizyki*. Ale nie od reformatora to należy wyglądać sprawiedliwych sądów. W istocie nietyle Arystoteles, przeciwko któremu występował Bakon, ile raczéj wyłączność i subtylizacyja niedorzeczna, podszyte pod jego imię, niweczyły wolność; nietyle syllogizm, ile jego wyłączne użycie w nauce, któréj równie chodzić powinno o nabycie nowych zasad, jak o zastosowanie już posiadanych. Główném następstwem polemiki Bakona było wykazanie: 1° że filozofija nie powinna być umiejętnością

ściu części, dwie tylko pierwsze opracował w zupełności, jednę pod tytułem; *De dignitate et augmentis scientiarum* (o godności i wzroście nauk), drugą pod napisem: *Novum Organum*. Dzieła Bakona zostały wydane razem o wiek cały po jego śmierci. Lepszém jest zupełne ich wydanie Londyńskie, w pięciu tomach, in 4-to, wyszłe staraniem Roberta Stephens, Johna Leckera i Tomasza Birch. Traktat *o godności i wzroście nauk*, został przełożony pod jego okiem przez Rawleya i Tomasza Hobbes. Antoni Lasalle, ogłosił przekład dzieł Bakona w Paryżu, w piętnastu tomach, in 8-vo. Bouillet wydał *dzieła filozoficzne Bakona* w trzech tomach, in 8-vo, w Paryżu, 1834 — 1835. Riaux zaś *dzieła filozoficzne Bakona*, tłomaczone na język francuzki na podstawie przekładu Lasalle'a, w zbiorze Chartier w dwóch tomach, in 12-mo. 1842 r.

(*) W wykładzie logiki, powiedzieliśmy zdanie nasze co do syllogizmu wykazując wysoką wartość téj metody, która lubo nie jest jedyną formą argumentacyi — ma przecież przeważne znaczenie.

czysto-spekulacyjną, bez owoców, bez korzyści praktycznych, lecz że ma się stać wedle jego wyrażenia, nauką czynną, nauką operacyjną; wyjść nareszcie ze szranek szkolnych, gdzie zajmowała wolne chwile kilku subtelnych umysłów a przynieść duchowi ludzkiemu, społeczeństwu nowe idee, płodne zasady, zdolne zmienić obyczaje, podnieść literaturę, stworzyć nowe zastosowania siły i przemysłu; 2° że wiek złoty znajduje się nie za nami ale przed nami: (jestto zasada, która obejmuje całość ducha nowożytnego (*), że przywiązywać się do powtarzania sądów wielkiego człowieka jestto zrzekać się swéj samodzielności; że umysł ludzki stworzony został nie dla pozostawania nieruchomym, lecz postępował naprzód, aby czynił odkrycia, odnawiał, powiększał, użyzniał wiedzę ludzkości. Skoro pisma Bakona wpoiły te przekonania, otworzyła się przyszłość dla cywillizacyi, ku któréj filozofija przyjęła obowiązek ją poprowadzić. Po zakreśleniu w ten sposób celu, po osłabieniu starożytnych metod, należało stworzyć nową. Metoda Bakona zawartą jest w jego *Novum organum*. „Nie idzie nam mówi on o robienie przypuszczeń względem natury i początku świata. Swiat istnieje; my stanowimy jego część, jego zjawiska są dla nas dostępne; chodzi więc po prostu o ich poznanie, o zbadanie ich praw i o korzystne zastosowanie tych ostatnich. Znajomość faktów jest przeto punktem wyjścia wiedzy. Poświadczyć je, odróżnić jedne od drugich, zbadać z różnych

(*) Jakkolwiek cenimy ten kierunek, uważamy jednak badanie głębokie, bez względu na zastosowanie natychmiastowe, najwyższym skarbem cywilizacyi. P. T.

stron, oto co przedewszystkiem uczynić należy, jeśli się ma za cel założyć podstawy umiejętności, nie zaś napawać swój umysł chimerycznemi tworami wyobraźni. Skoro już poznamy fakta, pozostaje wykryć prawa, które są ich przyczynami a przez pośrednictwo przyczyn stać się panami następstw. Otóż postępowanie, które nas od faktów doprowadza do praw, stanowi właśnie indukcyją.

Wieleby można powiedziéć przeciw temu, żeby indukcyja była odkryciem Bakona. Nie odkrył on jéj, równie jak Arystoteles nie wynalazł dedukcyi, ani nawet syllogizmu. Co więcéj nawet, nie on pierwszy wyłożył jéj prawidła (*). One mieszczą się już w *Organum* Arystotelesa. Bakon ma tylko tę zasługę, że je zgłębił a nadewszystko, przywrócił indukcyi jéj właściwe stanowisko. Tworząc swoje nowe *Organum*, zamierza podać równie zupełne prawidła wprowadzonéj metody, jak w dawném *Organum* podano prawidła syllogizmu. Wylicza wszystkie rodzaje obserwacyi, podaje ich przykłady, wskazuje dla każdego cechy, które winny szczególniéj zwracać uwagę. Przechodząc następnie od doświadczenia do indukcyi, któréj ono jest podstawą, zamierza utworzyć trzy tabelle, ażeby był pewnym, że niczego nie pomija: tabellę obecności, w któréj mieszczą się wszystkie fakta wskazujące przyczynę domniemaną; tabellę nieobecności, gdzie przeciwnie znachodzą się fakta, w których przyczyna domniemana nie zostaje odszukaną; tablicę stopni, gdzie wskazane są okoliczności zmierzające do osłabienia w ogóle zasady a przy-

(*) Sylogizm równie jak indukcyja tkwią w naturze umysłu ludzkiego, jak to powiedzieliśmy w logice. P. T.

najmniéj te, które wyświetlają ją w jéj zastosowaniach różnorodnych i nierównych. Bakon okazuje się zawsze równie skłonnym do szeregowania, do klassyfikacyi: tak np. wszystkie nasze błędy dzieli na hołdownictwa ras czyli plemion, które to błędy mają swe źródło w naturze ludzkiego ducha, hołdownictwa *jaskini*, które wynikają z właściwych każdemu z osobna przesądów, hołdownictwo *rynkowe*, pochodzące z natury kraju, stanowiska, epoki; i hołdownictwo *teatru*(?) będące następstwem szkoły, do któréj należymy. Bez wątpienia jest pewna przesada w tym zbytku klassyfikacyi; lecz co stanowi wielkość Bakona to jego zaufanie w przyszłe powodzenie dokonanéj przemiany; zaufanie, wyrażające się drobiazgowém staraniem uzbrojenia odrazu nowéj metody wszystkiém, co jéj może być potrzebném, umocnieniem jéj ze wszystkich *stron.*

Bakon nie utworzył systematu. Wykazawszy konieczność nowéj metody i wyłożywszy w zupełności jéj prawidła, poprzestał na rozklassyfikowaniu nauk i na wielu cząstkowych zastosowaniach metody indukcyjnéj. Jego klassyfikacyja nauk spoczywa na rozróżnieniu w człowieku trzech władz: pamięci, która tworzy umiejętności historyczne, wyobraźni, będącéj źródłem poezyi i literatury, wreszcie rozumu, w zakresie którego leży filozofija i właściwe umiejętności. Wpływ Bakona był dwojaki. Jako reformator wywarł na swój wiek i na potomnych wpływ, który nigdy nie zaginie; jako filozof przeciwnie chociaż nie pozostawił systematu, dał w pewnym względzie początek szkole sensualistów. Nie przeto żeby sam miał być sensualistą wyraźnym lecz jego uporczywe a wyłączne zalecanie drogi doświadczenia i ustawiczne stosowanie swych

zasad do przykładów czerpanych w świecie materyjalnym, tłomaczą dostatecznie, dla czego najbardziéj bezpośredni jego uczniowie przyjęli teoryją wrażeń zmysłowych! Wypada nauczyć się i nigdy nie zapominać daty urodzenia i śmierci Bakona. Urodził się w Londynie, 1560 r., umarł 1626 roku.

Jakkolwiek nie można powiedzieć, że Bakon był założycielem szkoły, przytoczymy obok niego tych, którzy szczególniéj ulegli jego wpływowi i utworzyli w filozofii nowoczesnéj szkołę sensualistów, któréj można go nazwać, w pewnéj mierze — twórcą. Zacytujemy, mówię, Gassendego(*), który się wsławił wykładem głębokim i jasnym filozofii Epikura i przekonywającą polemiką przeciwko Kar-

(*) Piotr Gassendi, urodzony w Prowancyi, 1592 r., umarł w Paryżu, 1655 r. Mówiono o nim, że był najmędrszym z filozofów a największym filozofem między mądremi. Petri Gassendi: *Opera omnia* (dzieła wszystkie) wydane w Lyonie, 1668 r, w sześciu tomach in folio i we Florencyi, 1727 r. Główną pracą zawartą w zupełnym zbiorze dzieł stanowi: *Sintagma philosophiae Epicuricum refutationibus dogmatum, quae contra fidem Christianam ab eo asserta sunt* (Systemat filozofii Epicura z odparciem zasad, które przez niego przeciwko Chrystyjanizmowi były głoszone) kilkakrotnie oddzielnie drukowane. Powiedziano, że w tem dziele sam tylko wykład jest poważnym i że krytyka znajdowała się tam tylko dla przeprowadzenia wykładu. Jestto sąd surowy a przynajmniéj można mniemać, że w wielu punktach, gdzie nauka Epikura nie da się pogodzić z chrystyjanizmem, odmienne zdania, wypowiedziane przez Gassendego były szczeremi Jednakże *Systemat filozoficzny*, znachodzący się w pierwszym tomie jego Dzieł, ma niewątpliwie za podstawę metafizykę Epikura.

tezyjuszowi; Tomasza Hobbes(*) z Malmesbury, najradykalniejszego z sensualistów, który nie poprzestając na przeprowadzeniu teoryi wrażeń zmysłowych z całą konsekwetnością, wyprowadził z niej w moralności i w polityce wszystkie możliwe wnioski; nakoniec Locke'a (**), który był głową wielkiéj szkoły sensualistów, zapełniającéj wiek XVIII; lecz o niéj poniżéj mówić będziemy.

KARTEZYJUSZ (***)

Między Kartezyjuszem a Bakonem głęboką stanowi różnicę ta okoliczność, że pierwszy obok swéj roli reformatora utworzył szkołę potężną a przytem racyjonalną.

(*) Urodzony 1588 r., zmarły 1679 r. przyjaciel Bakona, Gassendego i Galileusza. Pozostały po nim rozmaite dzieła po angielsku i po łacinie pisane, z których przytoczymy: *Elementa philosophica de cive* (pierwsze zasady filozoficzne o obywatelu), w Paryżu, 1642 r. in 4-to, w Amsterdamie, 1647 r. in 12-mo. *Leviathan, sive de materia, forma et postate civitatis ecclesiacae et civilis* (Lewiatan czyli o materyjale, kształcie i ważności państwa duchownego i obywatelskiego) po angielsku wyszło w Londynie, 1651 r. in folio; po łacinie 1668 r. in 4-to. *Elementa philosophica* (pierwsze zasady filozofii) w dwóch częściach, mianowicie *de homine* (o człowieku) i *de corpore* (o ciele) wydrukowanych oddzielnie po łacinie w Amsterdamie, 1668 r. in 4-to. W 1787 r. ogłoszone w Nefszatel *dzieła filozoficzne i polityczne Tomasza Hobbes*, przełożone na język francuzki przez jednego z jego przyjaciół w dwóch tomach in 8-vo, zawierającą *Pierwsze zasady obywatela, Ciało polityczne i Naturę ludzką*.

(**) Patrz daléj *Locke*.

(***) René Descartes, urodzony 1596 r. w Hadze w Turennii, syn radcy parlamentu w Rennes, służył pewien czas jako ochotnik przy oblężeniu Roszelli i w Holandyi pod księciem Maurycym. Następnie opuścił służbę wojskową, ażeby zadosyć uczynić swemu zamiłowaniu filozofii. Zmuszony do opuszczania Paryża, gdzie nie znajdował dostatecznéj swobody dla szerzenia zasad filozoficznych udał się do Egmontu w Hollandyi i przebywał tam lat 25. Uniwersytet Utrechtski, który skutkiem wpływu Regisa, jednego z uczniów Kartezyjusza, stał się kartezyjańskim od chwili założenia go, został jego nieprzyjacielem dzięki intrygom rektora Voet, który go oskarżył o ateizm i uczynił nienawistnym a nawet niebezpiecznym pobyt jego w Hollandyi. Powróciwszy do Paryża, znalazł tam zaledwie połowiczną wolność i wątpliwą protekcyją, co go nakłoniło do spełnienia prośby królowéj Krystyny, która go powołała do Szwecyi. Lecz zaszczyty, jakie tam znalazł, względy, któremi był otoczony, nie mogły zabezpieczyć jego zdrowia od wpływu klimatu; umarł w 1650 r. Ciało jego odwiezione do Francyi i pogrzebano w kościele S. Genowefy w Paryżu. Pomimo ostrożności użytych przez Kartezyjusza, ażeby nie obudzić obawy duchowieństwa, ostrożności, które Bossuet nazywa zbytecznemi, dzieła jego wmieszczone zostały na indeksie, wprawdzie z formułą (*donec corrigantur* (dopóki nie będą poprawione). Rozjątrzyno przeciwko Kartezyjuszowi Sorbonę tak, iż zażądała zakazania jego filozofii, naprzód w parlamencie, który odmówił pośrednictwa, potém w radzie królewskiéj, która jéj w istocie zakazała. Zakon Oratoryjanów z początku przychylny nowym wyobrażeniom, zmuszony został od nich odstąpić; a przywiązanie Ojca Lami do kartezyjanizmu ściągnęło nań w tym zakonie też same prześladowania, jakie musiał ponosić Ojciec Andrzéj, zwolennik Mallebranche'a. W krótce jednak Bossuet i Fenelon stają się otwarcie jego wyznawcami.

Niepodobna jest mieć czystsze pojęcie o swém dziele jak Bakon, uderzać z większą siłą na to, co właśnie stanowiło słabą stronę filozofii scholastycznéj, wskazać lepiéj środki odbudowania, że tak powiem, nanowo umiejętności filozoficznéj, niepodobna zgłębić więcéj nową metodę, zale-

cić ją z większą wymową i większą skutecznością. Pod temi wszystkiemi względami Kartezyjusz wyrównał tylko Bakonowi, ale oto w czém go przewyższa: Bakon okazał wprawdzie, że filozofija jest najpierwszą z nauk skutkiem wielkości swego przedmiotu i ważności swych zastosowań; Kartezyjusz udowodnił, że jest koniecznym punktem wyjścia wszelkiéj nauki; Bakon dał poznać, że znajomość faktów winna poprzedzać wszelkie usiłowanie wytłomaczenia i wszelkie systemata; Kartezyjusz nie ograniczał się na téj prawdzie tak ogólnego zastosowania; wskazał, jakie to są fakta, które naprzód poświadczyć i zgłębić należy. Metoda, która u Bakona obejmowała wszystkie umiejętności, staje się u Kartezyjusza *metodą filozoficzną* we właściwém znaczeniu a zyskując na czystości i doskonałości, zarazem obejmuje na równi fenomena świata duchowego, które Bakon zanadto pomieszał z resztą fenomenów i nadaje właściwe stanowisko wszystkim żywiołom składowym wiedzy ludzkiéj. Bo czémże była filozofija, któréj się uczył Kartezyjusz? Zbiorem hypotez przyjętych po większéj części

Najlepsze wydanie dzieł Kartezyjusza ogłosił Cousin w jedenastu tomach in 8-vo. Główne jego dzieła są: *Rozprawa o metodzie Rozmyslania*, *Odpowiedzi na zarzuty*, *Traktat o namiętnościach duszy*, *Zasady*, *prawidła kierowania umysłem*, *dochodzenie prawdy za pomocą swiateł naturalnych*, znaczna ilość listów, rozmaite rozprawy geometryczne i t. p. *Dzieła filozoficzne* Kartezyjusza zostały ogłoszone przez Juliusza Simon w Bibliotece Charpentier, w jednym tomie in 12-mo. 1842 r. a przedrukowano r. 1844.

Porównaj Historyją i krytyczne ocenienie rewolucyi kartezyjańskiej przez Bouiller'a w dwóch tomach in 8-vo, w Paryżu, 1855 r. Czytaj także najnowsze Dzieło Saisseta, o szkole kartezjańskiéj.

na słowo i z których wprawdzie wyprowadzono wnioski z największą ścisłością, lecz wartość tych wniosków teoretyczna, spoczywała zupełnie na wartości hypotez pierwotnych. Przyjąć doktrynę z ufnością nie dla tego, że jest prawdziwą, ale dla tego że jest dawną, nie zdawało się Kartezyjuszowi odpowiedniém godności i naturze umysłu ludzkiego. Co to znaczy wierzyć? Czy to jest poskromić siebie samego aż do przytłumienia wszelkiego skrupułu, do zagłuszenia wszelkiéj niespokojności? Nie, tak mniemać to znaczy zrzekać się siebie i poddawać, raczéj wstrzymywać się od myślenia, aniżeli myśléć; jestto jednem słowem abdykować. Ten tylko prawdziwie ma przekonanie, kto dobrowolnie i swobodnie uznaje jakąś prawdę, nie dla tego, że mu jest narzuconą, ale dla tego że jest dlań widoczną. Widoczności więc szukamy od chwili, jak dążymy do poznania prawdy: a czémże jest sama widoczność? Pewną potęgą rzeczywistości, która narzuca się jasno i niepokonalnie naszemu umysłowi i pociąga jego zezwolenie, nie dopuszczając żadnéj wątpliwości. Zamiast więc nagromadzać w umyśle wiadomości prawdziwe lub fałszywe, nabyte bez badania, co stanowi tylko ćwiczenie pamięci i nie ma nic wspólnego z sądem, a tém samém z filozofiją, trzeba badać, roztrząsać, rozważać, odrzucać to, co jest fałszywém albo po prostu wątpliwém, przyjmować tylko rzeczy prawdziwe i to prawdziwe z całą jasnością, to jest takie, o których umysł wątpić nie może.

Kartezyjusz wychodzi z tego punktu chcąc zbadać wszystkie przekonania z góry nabyte, postanawiając odrazu odrzucić bez wahania, bez skrupułu, te wszystkie, które jemu, jako wyłącznemu i naczelnemu sędziemu swych

własnych myśli, nie okażą się jasno i niecodparcie prawdziwemi. Po uchwyceniu się tego środka, który jest pierwszym krokiem Kartezyjusza, dawna metoda rozpadła się w gruzy. Zasada powagi, która stanowi jej podstawę, nie ma już dla Kartezyjusza znaczenia, ponieważ on odwołuje się do swego rozumu i tylko do niego samego (*).

Czyni więc ogólny przegląd wszystkich swych przekonań i skoro tylko może przypuszczać na najsłabszéj nawet podstawie, że jedno z nich nie jest prawdziwém, odrzuca je tymczasowo, nie odejmując sobie możności wrócenia doń później, kiedy będzie udowodnioném (**). Ten sceptycyzm dobrowolny i rozważny Kartezyjusza, który w jego myśli jest tylko środkiem osiągnięcia lepszego przekonania, filozoficznego przekonania, otrzymał nazwę *wątpienia metodycznego* (***).

Jakim sposobem Kartezyjusz wyszedł ze swego wątpienia? Odrzuciwszy zmysły i rozumowanie, znalazł się pozbawionym wszelkich przekonań, które poprzednio uznawał za najpewniejsze; lecz uważał, że podczas gdy tak

(*) Nie trzeba jednak zapominać, iż to wątpienie jest tylko metodą — drogą, momentem w badaniu — i rzeczywiście drogą tą szedł wszelki umysł wyższy tak przed Kartezyjuszem jak po nim, tylko nie zamienił téj drogi na metodę systematyczną. Dla tego najwięksi teologowie jak ojciec Peronne uznają dziś tę metodę za właściwą. Patrz *Institutione philosophicae* Ojca Peronna. Tu jeszcze dodać potrzeba że Kartezyjusz odrazu oddzielił rzeczy wiary od tego badania. Patrz jego *Rozprawę o metodzie*. P. T.

(**) Tu jasno się udowodnia to, cośmy w poprzednim przypisku powiedzieli, że to jest tylko droga — ci więc, którzy z téj metody wielkiego mistrza uczynili broń przeciw religii, nie pojęli jego myśli.

(***) Patrz: *Pierwsze Rozmyślanie*. P. T.

zwracał swą myśl do wątpienia o wszystkiém, była przynajmniéj jedna rzecz, o któréj nie mógł wątpić, to jest wiadomość o samém istnieniu swego wątpienia a tém samém swéj myśli; albowiem gdyby nawet myśl jego myliła się pod wszystkiemi względami, jak to był dopiero co przypuścił, musiała przecież istnieć dla tego samego, że się myliła. I otóż fakt, o który rozbiły się wszystkie środki jego umysłu. Nie tylko odrazu okazał się oczywistym, ale jakichkolwiek usiłowań mógłby dołożyć Kartezjusz dla zmyślenia i wmówienia w siebie, że nie jest prawdziwym, nie mógł dojść do tego. Postanowił więc uznać go z ufnością tém zupełniejszą, że była konieczną i ustalił zasadę: myślę, zatém jestem istotą, która rzeczywiście doznaje pewnego gatunku modyfikacyi zwanych myślami. Kartezyjusz wyraził tę podstawę całéj swéj filozofii w tych słowach: *myślę, więc jestem*, w których nie należy widzieć argumentu, jakoby naprzód przypuszczał myśl bez istnienia i dopiero przez rozwagę doszedł do tego, że istnienie musi towarzyszyć myśli. „*Myślę, więc jestem.*" znaczy po prostu, że myślę a Kartezyjusz czyni to spostrzeżenie, które poczytuje za widoczne i które niém jest w istocie: ja, który myślę, jestem i jestem myślącym. Byłby to samo wyraził, mówiąc: moje przekonanie zmusza mnie nieodbicie do utrzymywania rzeczywistości mego istnienia, jako istoty myślącej (*).

Zauważmy dobrze, że Kartezyjusz jest pewnym tego, że istnieje jako istota myśląca a bynajmniéj nie jako ciało.

(*) *Rozmyślanie drugie*. Patrz, *Odpowiedź na zarzuty Mersenna* i *Zasady*, 7.

Rzeczywistość substancyi myślącéj jest ze wszystkich rzeczywistości najpewniejszą i taką, na któréj oprzéć ma wszystkie inne. Ale zanim pomyśli o poświadczeniu rzeczywistego istnienia swego ciała, zajmie się naprzód udowodnieniem istnienia Boga; a kiedy nareszcie dojdzie ztąd do materyi, jego dowodzenie wcale bezowocne w prawdzie, lecz podług niego nader potrzebne, będzie słabém i pomieszaném (*). Rozróżnienie radykalne ducha od ciała, to rozróżnienie, o którém wkrótce potém powie Malebranche, że nie było znane aż do tych ostatnich czasów, jest zatém jedném z następstw owego „myślę, więc jestem."

Po postawieniu téj zasady, filozofija Kartezyjusza jest w pewnym względzie uzbrojoną od stóp do głów; wątpienie bowiem metodyczne uczyniło ją niepodległą: prócz tego odkryło najbardziéj niezaprzeczony z faktów a tém samém najbardziéj niezaprzeczoną powagę, jaką jest powaga przeświadczenia; nakoniec daje kryteryjum, ponieważ Kartezyjusz nie tylko przyjął fakt za pewny ale zarazem wie dobrze, że go przyjął tylko dla tego, iż jasno i wyraźnie spostrzegł, że jest prawdziwym (**). Idzie już tylko o korzystne zastosowanie tych premissów. Oto naprzód w jaki sposób Kartezyjusz zawnioskował o bytności Boga z istnienia swéj własnéj myśli (***). Jestem, rzecze i jestem myślącym, przyjmuję za pewne, że mam w sobie niektóre myśli; lecz pozostaje mi wiedziéć, czy te myśli wyobrażają przedmioty rzeczywiście istniejące, czy też są tylko urojeniami. W pośród tych idei, które mam w sobie, są takie, które nabywam przez to samo, że myślę (idee przyrodzone); inne (idee przychodnie) zdają się tworzyć we mnie z powodu przedmiotów, które napotykam; inne nakoniec (idee wyrobione) są utworzone przezemnie dowolnie (*). Zatrzymajmy się naprzód nad ideą Boga, która bez wątpienia jest przyrodzoną i ze wszystkich najważniejszą. Z saméj téj idei, którą w sobie znajduje, wyprowadza Kartezyjusz przez trzy różne dowody byt rzeczywisty Boga (**). 1° Mam w sobie ideę Boga. Pod nazwą Boga rozumiem Istotą Nieskończoną, Wieczną, Niewzruszona, Niepodległą, Wszechwiedzącą i Wszechmocną Otóż idea wspomniona nie może wywodzić swego początku ze mnie samego, który jestem tylko istotą skończoną i który nie posiadam nawet doskonałéj potęgi.

Substancyja przedmiotowa idei może być utworzona tylko przez istnienie formalne i przynajmniéj tyle rzeczywistości znajduje się w przyczynie, ile w jéj skutku (***).

(*) *Piąte Rozmyślanie.*

(**) *Czwarte rozmyślanie.*

(***) *Trzecie i szóste rozmyślanie.*

(*) Patrz *Odpowiedź Leroy'owi* i *Odpowiedź na dziesiąty zarzu Hobbesa.*

(**) Patrz po wyżéj w *Teodycei*, wykład zupełny dowodów bytności Boga przez Kartezyjusza i porównaj wstęp do *Dzieł filozoficznych* Kartezyjusza przez Juliusza Simon, wydanie z r. 1842. stron 14—24.

(***) Podajemy tu znaczenie wyrazów: *rzeczywistość formalna*, *przedmiotowa* i *górująca*; częstokroć napotykanych w dziełach Kartezyjusza Istota jest *formalnie* tém, czém jest, jest *przedmiotowo* tém, co wyobraża. Mieć *górującą* rzeczywistość przymiotu jestto posiadać przymiot wyższy, który mieści w sobie inny.

2° Jestem i mam pojęcie Boga, nie jestem więc sprawcą swego bytu; gdyż w tym razie nadałbym sobie był wszystkie doskonałości, których posiadam jakiekolwiek wyobrażenie, skorom sobie już dał najtrudniejszą do nabycia ze wszystkich rzeczy, to jest byt. Jeżeli można przypuszczać, że zawsze byłem tém, czém teraz jestem, nie uwalnia mnie to od konieczności posiadania przyczyny, gdyż trwanie istoty jest tylko nieprzerwaném powtarzaniem czynu, przez który jest utworzoną. Powoływanie się na rodziców albo na inną przyczynę mniéj doskonałą od Boga, nic nie tłomaczy, gdyż naprzód przyczyna ta nie będzie miéć tyle rzeczywistości, ile jéj skutek a prócz tego będzie można udowodnić, że nie istnieje sama przez się; a ponieważ idzie o przyczynę obecną i utrzymującą, nie może tu być postępu do nieskończoności. Nakoniec nie mogę powiedziéć, że wiele przyczyn złożyło się na utworzenie mnie i że każda z nich dorzuciła ideę jakiejś doskonałości do pojęcia, które mam o przypisywanéj mi doskonałości; gdyż jedność i niezłożoność jest główną cechą doskonałości Boga. Istnienie więc Boga poświadcza sama ta okoliczność, że ja istnieję i że idea Boga jest we mnie (*). 3° Idea czyli istota Boga obejmuje w sobié istnienie; zachodzi więc tożsamość między nabyciem idei Boga a jasném pojęciem, że Bóg jest. Nie mniéj jest sprzeczności w pojmowaniu Boga, to jest istoty nieskończenie doskonałéj, obok braku istnienia czyli jakiéjś doskonałości, jak w pojęciu góry bez doliny. Inne zastosowania metody Kartezyjusza mniejszéj są wagi. Przypuszczał on rzeczywistość świata materyjalnego, lecz nie wprost na wiarę naszych władz perceptujących, gdyż mówił, duch złośliwy mógłby mnie zwodzić i sprawiać we mnie te złudzenia. Przypuszczał ją, jako następstwo prawdziwości Boga, który nie mógł nas stworzyć na igraszkę ustawicznego złudzenia. Mniemał, że świat nie utrzymuje się własną siłą, lecz że Bóg bezustannie udziela mu istnienia, tak, że stworzenie trwa ciągle; mylił się więc co do natury materyi i tłomaczył wszystkie ruchy za pomocą praw mechanicznych; zkąd powstało owo głośne zdanie: „Materyi i ruchu a utworzę świat" (*). Ztąd również płyną błędy jego następców co do natury substancyi drugich, które jedni uczynili bezużytecznemi, jak Malebranche przez teoryią przyczyn przypadkowych i Leibnitz przez harmoniją naprzód postanowioną a które inni całkiem dorzucili jak Spinoza, odnosząc wszystkie fenomena wprost do substancyi boskiej (**).

Z uczniów Kartezyjusza wymienić należy: de la Forge'a (***), Clerseliera (****), Jakóba Rohault (*****), Syl-

(*) *Zasady*, 20 i 21. Patrz *Religija naturalna* przez Juliusza Simon, część I, roz. I.

(*) Patrz *Próby* Remusata pod artykułem *Kartezyjusz* i *materyja*.

(**) *Zasady*, 36 i 37.

(***) *Tractatus de mente humana, ejus facultatibus et functionibus, necnon de ejusdem unione cum corpore secundum principia Renati Descartes* (Traktat o umyśle ludzkim, jego władzach i czynnościach a zarazem o jego połączeniu z ciałem, według zasad Reneusza Kartezyjusza).

(****) Przyjaciel osobisty Kartezyjusza i wydawca jego *Dzieł pośmiertnych*, zmarły w 1686 r.

(*****) Urodzony w Ammiens, 1628 r., zmarły 1675 r. Jego *Kurs fizyki* był długi czas klassycznym we Francyi.

wana Régis (*), Clauberga (**), Geulinxa (***); do tych zaś, którzy nie należąc właściwie do jego szkoły filozoficznej, idą wiernie za jego zasadami, zaliczają się prawie wszystkie celniejsze osobistości wieku XVII: Arnauld (****), Pascal (*****), Nicole (******). Bossuet (†).

(*) Piotr Sylwan Régis, urodzony 1632 r., zmarły 1707 roku, uczeń Rohaulta, jest autorem różnych dzieł w duchu filozofii kartezyjańskiej. Przytoczymy tu tylko *System filozoficzny*, zawierający logikę, metafizykę, fizykę i moralność w Paryży 1690 r. w trzech tomach in 4-to, przedrukowany w następnym roku w Amsterdamie.

(**) Clauberg urodzony w Chartres 1625 r., zmarły 1665 r. *Opera phisophica* (dzieła filozoficzne w Amsterdamie 1691 r. in 4-to; *Logi a vetus et nova* (Logika starożytna i nowa); *Ontosophia*, *De cognitione Dei et nostri* (o poznaniu Boga i nas samych), w Duisburgu, 1656 r. in 8-vo. *Initiatio philosophi, sen dubitatio cartesiana* (wtajemniczenie filozofa czyli wątpienie kartezyjańskie), 1655 r. kilkakrotnie przedrukowane w Mühlhausen, 1687 r. in 12 mo.

(***) Z Antwerpii, urodzony około 1625 r., zmarły 1669 r. Arnolda Geulinx, *Logica fundamentis suis a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta* (logika przywrócona na swe podstawy, od których dotychczas była odpadła), w Lyonie, 1662 r in 12-mo, w Amsterdamie, 1698 r. in 12-mo. *Traktat metafizyki perypatetyckiej* w Amsterdamie, 1691 r. in 12-mo, i *Moralność* wydana naprzód w Amsterdamie 1665 r. przedrukowana kilkakrotnie z dodatkami a mianowicie r. 1709, in 8-mo.

(****) Zmarły 1694 r. Jego dzieła wyszły w Łozannie, 1777 roku, w trzydziestu tomach in 4-to *Dzieła filozoficzne Arnaulda* ogłoszone przez Juliusza Simon w bibliotece Charpentier w jednym tomie in 12-mo.

(*****) Urodzony 1623 r., zmarły 1662 r. Patrz wydanie Hareta w Paryżu, 1852 r. w dwóch tomach in 8-vo i Pamiętnik Cousina, *o myślach Pascala*, w Paryżu, 1842 r. w jednym tomie, in 8-vo.

(******) Zmarły 1695 r. *Dzieła filozoficzne Nicolea*, wydanie, Jourdaine'a, 1845 r.

(†) *Dzieła filozoficzne* wydanie Juliusza Simon w bibliotece Charpentier, 1844 r

Twórca filozofii historyi Vico (*), należy także do szkoły Kartezyjusza; zestawimy nawet z jego szkołą Grocyjusza (**) i Puffendorfa (***) którzy pisząc tylko o samém prawie natury, opierali się jednak wyłącznie na zasadach rozumu. Nakoniec Spinoza i Malebranche, uczniowie Kartezyjusza, jakkolwiek zmodyfikowali jego teoryję i to w taki sposób, że się sami stali mistrzami (****).

MALEBRANCHE, SPINOZA, LEBNITZ.

Filozofija Malebranche'a (*****) da się sprowadzać do bardzo małej liczby punktów. Bierze on za zasadę tę teoryją

(*) Urodzony w Neapolu, 1660 r. zmarły, 1744 r., autor *Nowéj umiejętności* przełożonej na język francuzki, przez Micheleta; drugie wydanie w Paryżu, 1836 r. tom jeden in 8-vo.

(**) Hugo Van Groot (Grotius), urodzony 1583 r., zmarły 1645 r. *de jure belli et pacis* (o prawie wojny i pokoju), w Paryżu, 1625 r. in 4-to. Najlepsze wydanie w Lozannie, 1751 r. w czterech tomach in 4-to; tłomaczone na język francuzki przez Barbeyrac'a, w Amsterdamie, 1724 r. w dwóch tomach in 4-to.

(***) Urodzony 1632 r., zmarł 1694 r. *O prawie natury i o prawie narodów*, tłomaczone na język francuzki przez Barbeyraca w Amsterdamie, 1706 r.; czwarte wydanie w Bazylei, 1732 r. w 2 tomach in 4-to.

(****) W liczbie przeciwników Kartezyjusza, należy umieścić oprócz autorów *Zarzutów*, tudzież Voeta, także Hueta, autora *cenzury filozofii kartezjańskiéj*, w Paryżu, 1689 r. in 12-mo i Daniela, którego pióra mamy: *Podróż po świecie Kartezyjusza*, w Paryżu, 1691 r. in 12 mo.

(*****) Urodzony w Paryżu 1638 r., zmarły 1715 r. Oratoryanin. Głównemi jego dziełami są: *Dochodzenie prawdy*, *rozmowy metafizyczne i rozmyślania chrześcijańskie*. Genoude ogłosił jego *dzieła* w dwóch tomach in 4-to, w Paryżu, 1837 r. Patrz także *dzieła* Malebranche'a ogłoszone w dwóch tomach, w bibliotece Charpentier przez Juliusza Simon, w Paryżu 1842 r.

Kartezyjusza, że duch jest substancyją myślącą a ciało substancyją rozciągłą. Jakiż jest stosunek między rozciągłością i myślą? W jaki sposób ustanawia się działanie jednéj na drugą, czyto pod względem przenoszenia się z miejsca na miejsce, czy téż pod względem poznawania. To zdaje się rzeczą niemożebną. Kartezyjusz zamyślał przedewszystkiem o rozróżnieniu dwóch rzeczy, rzeczywiście zasadniczo różnych i dokonał tego z powodzeniem, ale zapomniał przytém, że te dwie natury tak różnorodne żyją w ustawicznéin połączeniu. Malebranche nie mogąc, ani wyjaśnić, ani nawet pojąć naturalnego wpływu ciała na duch i ducha na ciało, począł go zaprzeczać i szukać gdzieindziéj, niż w bezpośrednim wpływie wyjaśnienia zjawisk, które spostrzegamy.

Ażeby dojść do tego rezultatu, oparł się na téj niezaprzeczonéj uwadze, że idea Boga jest zawsze obecną, jasno lub ciemno, w głębi naszego rozumu. Zdawało mu się i to słusznie, że można bardzo słusznie przypuścić stałe połączenie stworzenia ze swym stworzycielem i rozumu ludzkiego z rozumem bezwzględnym, z którego bierze całe swoje światło. A więc Bóg zna wszystko co istnieje a my znając Boga, znamy téż i idee, które On mu o wszystkiém, co istnieje; tak więc duch nie dostrzega ciał a jednak zna je, ponieważ zna wyobrażenie, które o niém ma Bóg. Taką jest teoryja widzenia w Bogu. Co się tyczé powstawania ruchu, to ponieważ nietylko duch ludzki nie jest zdolny przez swą naturę metafizyczną do sprawienia przenoszenia części materyi, ale i Bóg jest przyczyną pierwszą, bezwzględną, wszechmocną, nie widzimy przeto, aby mogła istniéć inna przyczyna; albowiem

gdyby istniała, jedno z dwojga musiałoby nastąpić, alboby ona działała przeciwko Bogu, coby znosiło wszechmoc boską, albo téż działałaby z Bogiem, coby ją czyniło zupełnie bezużyteczną. Malebranche wnosił ztąd, że wszelki ruch jest dziełem bezpośredniego działania Boga i że nasza wola jest bezskuteczną. Zgoda zaś, jaką spostrzegamy między nią a wykonaniem pochodzi ztąd, że Bóg porusza je wtedy, kiedy my tego chcemy. „Nasza wola więc jest raczéj pobudką niż przyczyną ruchu. Taką jest teoryja przyczyn przypadkowych. Otóż tedy system Malenbrache'a, streszczony w trzech słowach: Kartezyjusz stawia tę zasadę że dusza i ciało są zasadniczo różne; z zasady téj Malebranche wnosi, że nie mogą działać jedne na drugie; jednakże czyni sam sobie ten zarzut, że doświadczenie zdaje nam się wskazywać je działającemi wzajemnie na siebie, 1° w poznawaniu; 2° w tworzeniu ruchu; i nakoniec roztrzyga trudność przez dwie hypotezy: widzenia w Bogu i przyczyn przypadkowych.

Filozofija Spinozy(*) jest śmielszą i zarazem konsekwentniejszą, Malebranche widział jedną tylko stronę trudności a i tę nawet wytłomaczył przez hypotezy prawdo-

(*) Urodzony w Amsterdamie, 1632 r., zmarły 1677 r. Jego główne dzieła są: *Traktat teologiczno-polityczny*, zawierający rozprawę, w któréj udowadnia, że wolność filozofowania jest zgodną nietylko z utrzymaniem pobożności i pokoju Państwa, ale nawet że jéj nie można zniweczyć, bez zniweczenia zarazem i pokoju Państwa i pobożności saméj; oraz *Etyka*. Dzieła Spinozy zostały przetłomaczone po raz pierwszy na język francuzki przez Emilia Saisset w bibliotece Charpentier, w Paryżu, 1842 r. dwa tomy in 12 mo. Obacz wstęp tłomaczenie rozprawy o teoryi Spinozy, przez Henryka Martin w Caen, 1837 r. tom jeden.

podobne, których największą wadą było, że zachowując substancyje, czyniły je bezużytecznemi. Jakoż rozbierzmy te dwie hypotezy widzenia w Bogu i przyczyn przypadkowych: cóż one zachowują oprócz Boga? idee i fenomena dotykalne, które w gruncie rzeczy są tylko ideami Boga i bezpośrednim wytworem Jego działalności; a prócz tego pewne substancyje, w których odbywają się te zjawiska, które jednak, nie mogą się przyczyniać a przynajmniéj przyczyniać skutecznie do ich utworzenia. Te substancyje bezwładne, które są tylko jak gdyby pewnym rodzajem miejsca rozwoju fenomenów, kłopoczą do tego stopnia Malebranche'a, że nie brak powodów do nastawania na ciemność pojęcia substancyi. Widoczna, że się znajdują w świecie, że tak powiem, mimo jego woli.

Spinoza je ztamtąd usunie. Jeżeli potrzeba substancyi oprócz przyczyny, dla wytłomaczenia zjawisk, dla czegoż ta substancyja ma być czém inném jak substancyją Boga samego? Możnaby w filozofii potrzebować przyczyn drugich dla wyjaśnienia przekonań o osobowości i dla uczynienia możliwemi wolność i odpowiedzialność moralną; na cóż potrzeba substancyi indywidualnych i na jakiéj podstawie można się oprzéć dla ich przypuszczenia? Nakoniec Malebranche troszczy się tylko o stosunek ducha do materyi: lecz stosunek skończoności do nieskończoności, czyż nie jest także w inny sposób trudnym do wytłomaczenia? Malebranche ujrzał małą trudność a nie dostrzegł wielkiéj. Spinozę znowu wielka szczególniéj uderza; i dla pokazania, że jest nierozwiązalną, jeżeli pozostawimy substancyi skończonéj byt rzeczywisty, który Malebranche

chciał odjąć tylko przyczynie drugiéj, Spinoza potrzebował zaledwie wziąść od Malebranche'a jego rozumowanie, dopełniając je; jakoż jeżeli każda przyczyna druga stanowi ograniczenie wszechmocy Boga, jakżeż wszelka obca Bogu substancyja nie ma być ograniczeniem zupełności jego istoty? A więc podług Malebranche'a Bóg w nas myśli i działa, Spinoza zaś dodaje tylko jeden wyraz: Bóg jest, myśli i działa w nas. Swiat ze swemi zjawiskami jest tylko zbiorem postaci boskiéj substancyi, a prawo ogólne, formy ogólne istnienia, których fenomena są tylko postaciami, stanowią właściwie przymioty Boga. Do tego stopnia, że na całym świecie nie ma rzeczywistości prócz Boga z Jego przymiotami i postaciami. My się odeń tak różnimy jak myśl, którą w téj chwili tworzę, różni się od mojéj istoty, chociaż może istnićć jedynie w niéj i przez nią.

Spinoza, jak widzimy, stosuje tylko z większą ścisłością zasadę Malebranche'a. Wyprowadza z niéj istotny wniosek, i pod każdym względem idąc za nią, lituje się tylko nad tém złudzeniem ludzi, którzy będąc niewolnikami, poczytują się za wolnych, podczas gdy Malebranche usiłuje nadaremnie lubo szczerze, ocalić wolność pomimo teoryi przyczyn przypadkowych. Jednakże Spinoza chce również ustanowić moralność pomimo tych nieszczęsnych premissów: tak to jest prawdą, że potrzeba i uczucie zasady żyją dłużéj od wszystkich innych rzeczy! Alcż po zniszczeniu osobistości ludzkiéj i kiedy już nie ma dó przyrzeczenia innéj wieczności jak pochłonięcie we wspólnéj substancyi, nie należy mówić ani o przyszłości, ani o prawie moralném. Logik Spinoza zaprzecza sobie samemu, a moralność jego

jednéj tylko rzeczy dowodzi, to jest, że nie chciał sam podpisać potępienia własnéj teoryi.

Filozofija Leibnitza(*) spoczywa na téj saméj zasadzie, z któréj Spinoza i Malebranche wyprowadzili swój systemat, jest więc także rozwinięciem myśli kartezjańskiéj; lecz Leibnitz nie jest ani jawnym panteistą, jak Spinoza, ani deistą jak Malebranche, który tylko przez niekonsekwencyją zatrzymuje się na drodze do panteizmu. W miejsce hypotezy przyczyn przypadkowych, która czyni bezużytecznemi substancyje drugie, wprowadza hypotezę harmonii naprzód postanowionéj; która odejmuje wprawdzie całe działanie jednéj substancyi na drugą, ale która tłomaczy wszystkie modyfikacyje substancyi przez rozwinięcie właściwéj jéj siły. W téj zatem nowéj teoryi jest zupełne oddzielenie istot stworzonych i stwórcy; rozróżnienie Boga i świata stają się rzeczywistém i słuszném, wolność a tém samém i moralność możliwemi, dane doświadczenia psychologicznego o naturze osoby ludzkiéj i siły, która ją stanowi, są uwzględnione, wielość istot jest wytłomaczoną, równie jak prawa, które niemi rządzą, harmonija, która je łączy i

(*) Urodzony w Lipsku 1646 r., zmarły 1716 r. Wydanie Dutensa 1768 r. w sześciu tomach, in 4-to. Należy tu przyłączyć: *Nowe studyja nad rozumem ludzkim* ogłoszone wraz z kilku innemi pismami, w Amsterdamie, 1755 r. in 4-to, przez Raspe'a; *dzieła filozoficzne* wydania Erdmanna w jednym tomie in 4-to, w Berlinie 1840 r. wydanie Jaeques'a, w dwóch tomach in 12-mo, w bibliotece Charpentier, w Paryżu 1842 r. Leibnitz, jako historyk filozofii, przez Berterean 1843 r. Czytaj *Dzieła Leibnitza*, wydane przez Foucher Careit — zalecamy też rozdziały o Leibnitzu w dziele X. Maret i p. Saisset *Philosophie religiense.*

Opatrzność, która zakłada i utrzymuje tę harmoniją za pośrednictwem tych właśnie praw. Uniknął więc Leibnitz trudności, która zdawała się być przywiązaną do natury kartezyanizmu a uniknął jéj, modyfikując dane zagadnienia. Kartezyjusz sprowadził substancyje drugie do charakteru substancyi bezwładnych, jakiemi są: substancyja rozciągła, albo substancyja myśląca. Dla Malebranche'a substancyje te były tylko niedogodną koniecznością, któréj uledz należało a Spinoza je odrzucił. Leibnitz przeciwnie głębiéj je bada, odkrywa ich istotną naturę a zarazem tłomaczy ich stosunek do zjawisk, zawartych w nich wirtualnie a które one rozwijają z właściwą sobie energiją. Taki jest początek monadologii, przez którą bezwładne substancyje szkoły kartezyańskiéj stają się prosto siłami. Ta filozofija jest prawdą; Leibnitz dopełnia ją następnie, wskazując jak prostemi, regularnemi są same prawa natury i w jaki sposób łączą wszystkie istoty nieprzerwanemi stosunkami, które świat czynią całością, systemem; stawiając po nad tym zbiorem monad, które dążą do jednego celu, Boga wszechmocnego, wszechwie zącego, nad wszystko dobrego, który pojmuje wszystkie możliwe formy istnienia a który wybiera i urzeczywistnia najlepszą, zkąd wynika, że świat ten jest najlepszym ze światów możliwych. Objawiwszy z góry ten optymizm, Leibnitz broni go przeciwko zarzutom, nic nie zapominając, nie opuszczając ani jednego punktu widzenia, jaki podobny przedmiot nastręcza. W tym długim i godnym zadziwienia opisie jedności, istniejącéj prawdziwie, pod pozorną rozmaitością którą nam przedstawia doświadczenie, Leibnitz dokładniejszy niż Kartezyusz, Malebranche i Spinoza zgłębia i ukoń-

cza, że tak powiem, teoryją, którą oni już wygłosili. Lecz zamiast osiągnąć harmoniją, przez zniszczenie żywiołów wielorakości jak Spinoza, albo też przez ich zmniejszenie, zatarcie, jak Kartezyusz i Malebranche, dowodzi jéj przeciwnie, zachowując całkowitą rzeczywistość, działalność indywiduów, tak że można powiedzieć, iż w istocie rozwiązał zagadnienie, do którego rozwiązania tamci nie doszli. Jednakże w systemacie Leibnitza zostało coś nie zupełnego. Jego monady żyją i rozwijają się na mocy swéj własnéj siły, ale lubo mogą się poruszać, nie mogą poruszyć nic zewnątrz siebie.

Spotkanie się ruchu, tego co nam się wydaje przyczyną z ruchem tego, co bierzemy za skutek, pochodzi z doskonałego utrwalenia zgodności między siłami a zatem między rozmaitemi kolejami ich rozwoju: hypoteza widocznie bezużyteczna, ponieważ wynika z przypuszczonéj niemożliwości przenoszenia ruchu jednéj substancyi na drugą; hypoteza zresztą bezzasadna, nieprawdopodobna, naruszająca wolność i różniąca się od teoryi przyczyn przypadkowych w tym tylko jednym punkcie wprawdzie ważnym, że Bóg podług Leibnitza czyni od razu, stwarzając materyją to, co podług Malebranche'a czyni z kolei wytwarzając zjawiska. W tém leży wada systemu Leibnitza. Znalazł on pojęcie siły drugiéj, ale nie zrozumiał go w zupełności. Powiedziano, że Kartezyusz trzymał się pojęcia materyi i że przez to stał się powodem powstania systemu Spinozy; podczas gdy Leibnitz przywrócił przyczynie jéj właściwe stanowisko: nic nad to prawdziwszego, jeżeli dodamy: 1° że idzie o przyczyny drugie (gdyż Kartezyusz, Malebranche i Spinoza) bez wątpienia dobrze znali przyczynę

pierwszą); 2° że Leibnitz, lubo dobrze zrozumiał stosunki zjawisk z ich własną substancyją, zaprzeczył jednak działaniu jednéj substancyi na drugą.

Geniusz równie rozległy i równie uczony jak głęboki Leibnitza przywrócił do czci historyją filozofii; podniósł ten eklektyzm praktykowany przez Platona, rozebrany i ustalony przez Arystotelesa, rozwinięty nad miarę przez szkołę aleksandryjską; zbadał lepiej niż Kartezyjusz umysłowość ludzką i wykazał powagę rozumu. Nie otworzył on jak Kartezyusz ery filozoficznéj, ale z dokonanéj przez niego przemiany, wydobył najwyborniejsze owoce, jakie mogła zrodzić.

Z liczby uczniów Leibnitza przytoczymy tylko Wolfa, nim zaś wskażemy cechy ogólne filozofii Locke'a, którego Leibnitz był przeciwnikiem i z którym się wiąże szkoła francuzka XVIII wieku i Condillac, przypomnimy, że na zewnątrz szkół Bakona i Kartezyusza, kilku pisarzy zostawiło jeszcze ślad swego przejścia w ciągu XVII wieku, a mianowicie mistycy: Gale (*), Cudworth (**), Henryk More, Swedenborg (***); sceptycy: Pascal, Sorbière,

(*) Teofil Gale zmarły 1677 r. *Philosophica universalis* (filozofija ogólna), w Londynie, 1676 r. in 8-vo; *Aula deorum gentilium* (przybytek bogów rodowych), w Londynie, 1676 r. in 8-vo.

(**) Cudworth, urodzony 1617 r., umarł jako professor w Cambridge, 1688 r. Dzieło jego napisane po angielsku, zostało przetłomaczone na łacinę przez Mosheima, p. t. *Systema intellectuale hujus universi* (systemat umysłowy wszechświata), w Jenie 1733 r w Leydzie 1773 r. w dwóch tomach, in 4.to.

(***) Emmanuel Swedenborg, urodzony w Sztokholmie 1688 r umarł 1772 r. Główne dzieła *Areana coelestia* (tajemnice niebieskie) w ośmiu tomach in 4 to, w Londynie 1749 — 1756 r.; *De coelo.*

Huet (*), Bayle (**). Lecz pomimo osobistéj wartości niektórych z nich, jak Pascala, Bayle'a, Swedenborga, którzy są umysłami pierwszego rzędu, nie pozostało po nich naśladowcy; i cała filozofija XVII wieku dzieli się między empiryków, uszykowanych na około Bakona i słynną szkołę Kartezyusza.

LOCKE, ENCYKLOPEDYŚCI, CONDILLAC.

Locke z czasu, w którym żył, należał do XVII wieku (***); lecz szkoła jego zajmuje ważne stanowisko w filozofii XVIII stulecia. Widzimy w nim głowę nowożytnego sensualizmu a zarazem filozofa, który stale określił umiejętność psychologii. Pod tym względem prawdą jest, że jego wpływ trwa jeszcze i że należy do małéj liczby tych, którzy się przyczynili do nadania filozofii jéj charakteru i jéj metody.

---

et inferno ex auditus et visis (o niebie i piekle z rzeczy słyszanych i widzianych), w Londynie 1758 r. tłomaczenie francuzkie przez Pernetego, w dwóch tomach in 8-vo, w Berlinie 1782 r; *vera christiana religio* (prawdziwa religija chrześcijańska), w Amsterdamie, 1771 r.

(*) Urodzony w Caen 1630 r., zmarły 1721 r. Biskup Avranches, autor *Demonstracyi ewangelicznéj, Cenzury filozofii kartezyańskiéj* i *Traktatu o słabości umysłu ludzkiego,* w Amsterdamie, 1721 r. in 12°

(**) Urodzony w Carlat, w hrabstwie Foix, 1647 r., zmarły 1706 r.

(***) Urodzony w Wrigton, 1632 r , zmarły 1704 r. *Dzieła zupełne* w trzech tomach in folio, w Londynie 1727 r. (trzecie wydanie). Prócz *studyjum o rozumie,* przytoczymy: *studyjum o rządzie cywilnym, listy o wychowaniu* i *Chrześcijaństwo na rozumie oparte. Studyjum o rozumie* było 13 wydawane po angielsku; jego tłomaczenie na język francuzki (przez Coste'a) pięć razy, na język zaś łaciński (przez Thiele'a) i niemiecki (przez Tennemanna) po trzy razy.

„Locke opowiada na pierwszych stronnicach swego dzieła (*), że w rozmowie, w któréj brał udział, zagadnienie obce filozofii zrodziło rozprawy, w których najróżnorodniejsze przekonania były utrzymywane bez rozwiązania trudności. Rozważywszy rzecz tę, powziął myśl, że pochodziło to ztąd, iż uważano wiadomości, których natura, doniosłość, granice nie zostały uprzednio rozpoznane; uogólniając to spostrzeżenie, wniósł, że ponieważ my myślimy i filozofujemy tylko za pośrednictwem umysłu ludzkiego, przeto przedewszystkiem jest rzeczą ważną poznać ten umysł. Ztąd powstało *Studyjum nad umysłem ludzkim*, gdzie Locke oznacza jego naturę i jego władze, ograniczenie naszych wiadomości, ich rozciągłość i granice. Ztą myślą wielką a prostą, wiąże się cała filozofija Locke'a; w niéj spoczywa oryginalność téj filozofii; przez nią wyświadczył Locke umysłowi ludzkiemu nieśmiertelną przysługę. Lecz otworzywszy drogę prawdziwéj filozofii, sam się na niéj zachwiał i zabłąkał nieznacznie na ścieżkę ciasną i wyłącznéj." (**)

Z trzech zagadnień, wchodzących w skład psychologii, mianowicie zagadnień o naturze zjawisk czyli fenomenów o ich źródle i tworzeniu się, Locke zbadał tylko drugie. Zaczyna od zbijania teoryi idei wrodzonych, nad którą bez trudu odnosi tryumf, ponieważ ją przekształca a na jéj miejsce przyjmuje hypotezę *karty czystego papieru.* Umysł

(*) W przedmowie do *Studyjum nad rozumem ludzkim.*

(**) Cousin *Kurs* z 1829 r., tom I str. 455; patrz także cały tom II.

jest białą kartą, na której mają się wypisywać idee przy pomocy doświadczenia. Nie ma więc nic w umyśle, coby nie pochodziło od zmysłów; przeciwko temu to założeniu, które stanowi samą podstawę sensualizmu, Leibnitz postawił swój słynny pewnik: „Nic nie ma w umyśle, coby poprzednio nie było w zmysłach oprocz samego umysłu." Locke odróżnia dwa rodzaje doświadczenia: sensacyją, która ma za przedmiot świat zewnętrzny i refleksyją, która ma za przedmiot działalność duszy. Temi działalnościami duszy są: percepcyja zatrzymanie wrażeń zmysłowych, (które mieści w sobie uwagę, pamięć i powtórzenie) rozróżnienie, porównanie i złożenie. Za tém idą abstrakcyja i uogólnienie. Tak więc wszystko się ogranicza na bezpośradniém otrzymywaniu danych doświadczenia a następnie na ich kombinowaniu w różne sposoby.

Przy takiém tłomaczeniu źródła idei: niepodobna się nie pomylić co do natury najważniejszych z pomiędy nich; to też Locke pomieszał ideę przestrzeni z ideą ciała, ideę czasu nieskończonego z ideą trwania, nieskończoności z nieoznaczonością i t. d. Dla niego tożsamość osobowa polega jedynie na pamięci; a stosunek przyczyny do skutku prostym stosunkiem następstwa.

Z temi założeniami Locke musiał skończyć na materyjalizmie, na nominalizmie. Nie doszedł jednak do tego. Wstrzymał ostateczne wyrzeczenie i odwołał się do objawienia. Uczniowie odpowiedzieli za niego; doszli oni aż do krańca jego zasad.

Ze szkołą Locke'a wiąże się kilku analistów, jako to:

S'Gravesande (*), Ch. Bonnet (**) i szkoła filozoficzna encyklopedystów: d'Alembert(***), Diderot(****), Condorcet(*****), la Mettrie(******), Priestley (†), których teo-

---

(*) Urodzony w Bois-le-duc 1688 r., zmarły 1742 r.

(**) Urodzony w Genewie 1720 r. Poświęcał się gorliwie historyi naturalnej. Głównie jego dzieła filozoficzne są następujące: *Studyjum psycholegiczne* w Londynie 1754 r. in 12-mo; *Studyjum rozbiorowe władz duszy* w Kopenhadze 1760 r. n 4-to; 1769 in 8-vo; *Odrodzenie filozoficzne* w Genewie 1769 i 1778 r. w dwóch tomach in 8-vo. Jego dzieła zostały wydane w Nefszatel 1779 r. w ośmiu tomach in 4-to i w ośmnastu tomach in 8-vo.

(***) Jan le Rond d'Alembert, założyciel encyklopedyi, urodzony w Paryżu 1717 r., zmarły 1783 r. jako dożywotni sekretarz Akademii francuzkiej. Jest on autorem wstępnej rozprawy do *Encyklopedyi* i *Szkicu pierwiastków filozofii* czyli *zasad umiejętności ludzkich*, w którym przyjmuje zasady Locke'a, lecz przypuszczając bez warunkowo niezłożoność duszy. D'Alembart był zarazem geometrą pierwszego rzędu.

(****) Urodzony w Langres 1712 r. pisał o filozofii równie, jak prawie o wszystkich innych przedmiotach, z poglądami często głębokiemi a zawsze śmiałemi i oryginalnemi. Jemu to winniśmy pomysł *Encyklopedyi*, której został wyłącznym kierownikiem po wycofaniu się d'Alemberta. Artykuły z historyi naturalnej i z filozofii, które tam umieścił, są tylko bardzo miernemi rozbiorami Bruckera. Jego dzieła zostały wydane przez Naigeona w Paryżu 1795 r. w pietnastu tomach in 8-vo.

(*****) Margrabia Caritat de Condorcet, urodzony w Pikardyi 1743 r. otruł się w więzieniu 1794 r. dla uniknienia gillotyny. Przyjęty po swojem skazaniu przez panią Vernet, dowiedział się, że przyjęcia danego mu przez nią przytułku, mógł przypłacić życiem, wyszedł od niej, omyliwszy jéj czujność; nieszczęśliwy przypadek wydarzył się w kilka dni potem. U pani Vernet ułożony został: *Szkic obrazu historycznego postępów umysłu ludzkiego*. Dzieła Condorecta tworzą 21 tomów in 8-vo, w Paryżu 1801 r. W zbiorze tym nie zostały umieszczone dzieła matematyczne, wydane oddzielnie.

(******) Lekarz urodzony w Saint-Malo 1709 r., zmarły 1751 r. na dworze Fryderyka w Berlinie. Mamy jego pióra prócz pewnej liczby dzieł lekarskich: „Historyją naturalną duszy, Człowiek-maszyna, Człowiek-roślina. Tytuły te mówią dostatecznie, w jak smutnych teoryjach te dzieła są pogrążone.

(†) Urodzony w 1733 r., zmarły 1804 r. wsławił się jako fizyk.

ryje należą do encyklopedystycznych; Voltaire (*), jeżeli go umieścimy między filozofami, może także być zaliczony do uczniów tego, którego zawsze nazywa: „mądrym Locke'm." Helwetiusz (**) wykłada prawdziwą moralność sensualizmu, to jest moralność interesu. Czyż sensualizm nie jest w istocie zaprzeczeniem wszelkiéj zasady bezwzględnéj? Jeżeli, jak chcą sensualiści, wszystkie nasze idee wyprowadzamy ze zmysłów i doświadczenia, samo sumienie moralne zależy albo od faktów, albo od naszéj własnéj działalności umysłowéj. Nie jest już więc prawidłem wiecznem, nieomylnem albo dokładniéj się wyrażając, nie jest już prawidłem. Tak więc moralność zostaje obaloną; gdyż doktryna, będąca tylko rachubą interesów, jest mniej moralnością, niżeli wyraźnem zaprzeczeniem istnienia moralności. Nieraz wykazano przez fakta i przez rozumowanie, jak błędną jest teoryja Locke'a o początku naszych idei: lecz jeżeli ją chcemy sądzić po skutkach, nie ma argumentacyi bardziéj obciążającéj d'a sensualistów, jak udowodnienie, że z niéj ściśle wyprowadza się moralność Helwecyjusza.

W Anglii filozofija Locke'a licznych znalazła przeciwników. Clarke (***) powstał przeciwko niéj w imię za-

(*) Urodzony w Chatenay niedaleko Sceaux 1694 r., zmarły 1778 roku.

(**) Urodzony 1715 r., zmarły 1771 r. autor dzieła: *O umyśle.*

(***) Samuel Clarke, urodzony w Norwich 1675 r., zmarły 1729 r. Jacques ogłosił jego *Dzieła filozoficzne* w bibliotece Charpentier w jednym tomie in 12-mo, 1842 r.

sad Newtona; Cumberland (*) i Shaftesbury (**) chociaż oddani filozofii doświadczalnéj, usiłowali odeprzéć teoryją, któréj moralne skutki ich przerażały. Berkeley (***) walczył także przeciwko filozofii Locke'a, ale stając na całkiem przeciwnym punkcie widzenia, gdyż posunął idealizm aż do zaprzeczania w zupełności istnieniu ciał; jako dowód tego, że wszelka teoryja wyłączna, cokolwiek konsekwentniejszą, musi się skończyć sceptycyzmem, albo przynajmniéj zrodzić go prędzéj lub późniéj, dosyć przytoczyć, że Hume (****) doszedł do najzupełniejszego sceptycyzmu, rozwijając sensualizm Locke'a, podczas gdy Berkeley ten sam osiągnął rezultat na drodze biegunowo-przeciwnéj i wychodząc z wyegzagerowania odmiennéj zasady.

(*) Urodzony 1632 r., zmarły 1719 r. ogłosił po łacinie reflitacyję Hobbesa, tłomaczone na francuzki przez Barbeyraca w Amsterdamie 1744 r. in 4-to.

(**) Ashley Cooper, hrabia Shaftesbury, urodzony w Londynie 1671 r., zmarły 1713 r.

(***) Jerzy Berkeley, Biskup Cloyne, urodzony 1684 r., zmarły 1753 r. Pozostały po nim *Rozmowy Hilsa i Filinonsa,* tłomaczone na francuzki przez opata du Gua de Malves 1750 r. in 12-mo; *Zasady umiejętności ludzkich*, gdzie wyłożył po raz pierwszy swój radykalny idealizm; rozmowę p. t. *Alcyfora czyli mały filozof,* tłomaczoną na francuzki język przez de Joncourta 1734 r. w dwóch tomach in 12-mo i kilka innych pism mniéj ważnych.

(****) Dawid Hume urodzony w Edynburgu 1711 r., zmarły 1776 r. słynny autor *Historyi Anglii*, z początku przyjaciel, późniéj nieubłagany przeciwnik Jana Jakóba Rousseau, jest jednym z najgłębszych filozofów szkoły Locke'a. Udowodnił on jasno, że sensualizm musi się skończyć na zupełnym prawie sceptycyzmie, ale udowodnił to dla obstawania przy sceptycyzmie i sensualizmie, nie dla odrzucenia

We Francyi wymowa Rousseau (*), który bronił z zapałem, ale bez naukowéj doniosłości kilku zasad racyjonalnych, stawiała tamę duchowi przeczania i materyjalizmu, rozszerzanemu przez encyklopedystów. Należy mu się wdzięczność nadewszystko za jego stałe i energiczne protestacyje na korzyść wolności myślenia. Nie stworzył on bynajmniéj systematu, nie został przewódzcą szkoły; względem znacznéj liczby kwestyi pierwszorzędnych wypowiedział raczéj szlachetne i wzniosłe uczucia, aniżeli głębokie teoryje. Lecz pomimo przerw, sprzeczności i błędów, był on w XVIII wieku gorliwym apostołem zasady istnienia Boga, wolnéj woli, moralności obowiązku, duchowości i nieśmiertelności duszy. Nikt nie umiał lepiéj zastosować w praktyce zasady myślenia samodzielnego i obalać przesądów. Jego moralność zawsze szlachetna w swych zasadach, chwieje się często w szczegółach; i Rousseau, który tyle zajmował się wychowaniem, byłby zabronił swemu uczniowi niejednego ze swych dzieł.

Condillac (**), przyjmując w zapełności zasady metafizyczne Locke'a, wyprowądził z nich przez widoczną nie-

---

go. Jego *Studyjum filozoficzne nad rozumem ludzkim* zostało przetłomaczone na francuzki język przez de Mériana z przypisami Formeya w Amsterdamie 1758 r. dwa tomy in 8-vo.

(*) Jan Jakób Rousseau urodzony w Genewie 1712 r., zmarły w Ermenonville 1778 r.

(**) Stefan Bounet de Condilac uroczony w Grenobli 1715 r. zmarły 1780 r. brat opata Mably. Głównemi jego dziełami są w filozofii: *Studyjum nad początkiem umiejętności ludzkich*, *Wykład systematów*, *Wykład wrażeń zmysłowych*, gdzie się mieści owa głośnia hypoteza

konsekwencyją, spirytualizm, naukę zdrową i wzniosłą o naturze Boga i o obowiązkach ludzi. Umysł jego bardziéj metodyczny niż głęboki, bardziéj dokładny niż logiczny, utworzył system zadziwiającéj prostoty i regularności; a jeżeli się pomylił co do zasadniczego punktu pochodzenia idei, które tłomaczy za pomocą przerobionéj teoryi wrażeń zmysłowych, nie można mu odmówić ani szczegółowych spostrzeżeń pełnych prawdy i bystrości, ani symetrycznego układu, który nie ulegając zaprzeczeniu i obejmując wszystkie żywioły poznania, dochodzi prawie do wielkości. Grunt teoryi Condillaca jest ten sam co u Locke'a, gdyż i on wyprowadza wszystko z wrażeń zmysłowych. Tworzy historyją naszych idei, rozpoczynając od najpierwszego z wrażeń i wskazując stopniowo, w jaki sposób wszystkie dziś posiadane idee, wyszły z tego jednego źródła. W tym celu użył słynnéj hypotezy statuy, któréj z kolei nadaje wszystkie władze. Według niego naszą najpotężniejszą władzą, tą która się najskuteczniéj przyczynia do przerobienia wrażeń, jest kojarzenie się wyobrażeń; a ponieważ znaki utrwalają wyobrażenia w pamięci, określają ich objętość i służą nam do ich połączenia, wnosi ztąd, że użyciu znaków, to jest mowie, zawdzięczamy cały postęp myśli. Umiemy myśléć, mówi Condillac, dla tego tylko że umiemy mówić, teoryję, tę następnie w innéj szkole posunięto do tego stopnia, iż utrzymywano nawet, że bez mowy nie moglibyśmy myśléć.

---

statuy, któréj Condillac z kolei nadaje wszystkie nasze władze dla lepszego wykazania ich różnicy i stosunków, *Sztuka myślenia*, *Sztuka rozumowania*, *Grammatyka;* zupełne wydanie dzieł uskutecznione zostało w Paryżu 1803 r. w 32 tomach in 12-mo.

Condillac metodę swą zastosował do większéj części umiejętności ludzkich i na czas jakiś zastąpił w szkołach francuzkich wpływ kartezyjanizmu. Z nim łączą się Cabanis(*), Destutt Tracy i jeszcze bardziéj Laromiguière, który wydoskonalił i wyniósł swój system, pozostając równie jak Condillac, skutkiem niekonsekwencyi, wiernym spirytualizmowi, zasadzie nieśmiertelności duszy, moralności obowiązku.

Szkoła Szkocka.

Szkoła Szkocka, która równie, jak filozofija Condillaca, do dziś dnia liczy we Francyi zwolenników i o któréj tém mniéj mówić będziemy że utwory jéj są w rękach wszystkich i że część jéj zasad i nauk przeszła do klassycznego nauczania, jest podobnie jak szkoła Locke'à, szkołą głęboko psychologiczną. Zgodnie z Lockiem umieszcza ona psychologiją na czele nauk filozoficznych, jako podstawę konieczną niezbędną; podobnie jak on nadaje kwestyi tworzenia się idei ważność zasadniczą, która jéj się należy. Różni się od filozofii Locke'a tém, że przypuszcza źródło idei wyższe od doświadczenia a przez to unika wszelkich smutnych następstw, które sprowadziła tamta w znacznéj części mimo jego woli. Szkoła szkocka, która bez zaprzeczenia jest jedną z najrozumnieszych i najpłodnieszych i któréj nie można dosyć nastudjować, ponieważ zawsze

---

(*) Urodzony 1757 r., zmarły 1803 r: Cerix ogłosił nowe wydanie jego wykładu: *Stosunek natury fizycznéj i moralnéj w człowieku* Paryż 1855 r.

robi dokładne spostrzeżenia i przyjmuje tylko prawdziwe idee, jest niedoskonałą w trzech punktach, na których wskazaniu ograniczymy się: 1° owa wyższa władza, do któréj się ona odwołuje, jest tylko pewnym rodzajem duchowego instynktu, specyalną zdolnością umysłu do pojmowania i do przypuszczania pewnych zasad, niezależnych od doświadczenia, które nie są czém innem, jąk zdrowym rozsądkiem; 2° szkoła szkocka, pogrążona w spostrzeganiu faktów, zaniedbuje niektórych zasadniczych zagadnień filozoficznych albo téż kładzie zbyt lekkomyślnie rozwiązanie tych zagadnień w liczbie *dezyderatów* które należy przyjąć bez dowodzenia; między innemi przytoczymy zagadnienie prawności poznania. Szkoła psychologiczna winna była od niego rozpocząć i wszelkich sił dołożyć dla jego zgłębienia; gdyż z zasad, przez które wykazujemy konieczność psychologii, wynika widocznie, że cała filozofija łączy się z kwestyją prawności poznania. Tymczasem, podczas gdy szkoła niemiecka krytyczna sprowadza z chwałą filozofię do tego pierwotnego zagadnienia, które postawiona czele nauki, z gruntu ją przekształca, Reid i jego następcy z upodobaniem je usuwają bez rozpraw i badania; a przyjmując fakt za dostateczny dowód prawa, poprzestają na rozebraniu naszych idei dla poświadczenia ich cech. W ten to sposób Reid wysila się na przeciwstawienie dokładniejszych rozbiorów, ułudnym hypotezom, na których się opierał sceptycyzm Hume'a; a odkłada jako urojenia, inaczéj ważne i radykalne zarzuty Kanta; 3° Nakoniec z obawy, żeby się niezgubić w przypuszczeniach, szkoła szkocka zatrzymuje się, że tak powiem, na połowie drogi i zawiesza zawnioskowanie; ztąd wynika, że

jéj głębocy i rozumni analiści nie mają systematu. A tak psychologiczne w całém znaczeniu tego wyrazu i będące prawdziwym wstępem do filozofii — zagadnienie prawności poznania, jest pominięte albo téż traktowane powierzchnię i niewystarczająco, a zasada, do któréj się odwołano dla odparcia sensualizmu, chociaż udowodniona i opisana z przewagą, nie jest oznaczoną w swych cechach zasadniczych; i nakoniec przez niekonsekwencyją konieczną w teoryi, w któréj nad obserwacyją nie panuje zasada prosta i ścisła, umiejętność pozostaje bez wniosku i zdaje się być raczéj nagromadzeniem materjałów dla utworzenia umiejętności, aniżeli nią samą. Szkoła szkocka jest właściwie tylko szkołą opisującą; prawda że w tym rodzaju nie ma współzawodniczki. Ona pierwsza zastosowała do psychologii metodę nauk przyrodzonych; jestto metoda Locke'a, uczyniona prawdziwie umiejętną. W zasadach filozofii szkockiéj więcéj jest do dadania niż do przerobienia.

Najsławniéjszemi filozofami szkockiemi, pominąwszy Hutchesona (*), który jest tylko moralistą, są: Tomasz Reid (**) prawdziwy założyciel szkoły, Jakób Beattie (***), Oswald (****), Priestley (*****), Price (******), Ferguson (*), Adam Smith (**), autor *Teoryi uczuć moralnych*, który sympatyją czyni zasadą moralności, Tomasz Paine (***), Anglik, jeden z założycieli Rzeczypospolitéj Stanów Zjednoczonych, nakoniec jeden z najściślejszych i najrozumniejszych ludzi, którzy przynoszą zaszczyt filozofii naszych czasów, Dugold Stewart (****).

Pan Royer-Bollard wprowadził do Francyi filozofiją szkocką, nadając jéj większą ścisłość i wzniosłość. Było to hasłem upadku szkoły sensualistów i powrotu do teoryi kartezyjańskich (*****).

(*) Urodzony w Irlandyi 1694 r., zmarły 1747 r.

(**) Urodzony 1704 r., zmarły 1796 r. Jouffroy przetłomaczył na język francuzki jego *Studyjum nad władzami umysłu ludzkiego* w sześciu tomach in 8-vo, w Paryżu 1828 r.

(***) Urodzony 1735 r., zmarły 1803.

(****) Urodzony 1769 r.

(*****) Presfley jest raczej uczniem Locke'a.

(******) Urodzony 1723 r., zmarły 7191 r.

(*) Urodzony 1724 r., zmarły 1816 r.

(**) Urodzony 1724 r., zmarły 1790 r.

(***) Zmarły 1809 r.

(****) Urodzony w Edynburgu 1753 r., zmarły 1828 roku, *Szkic filozofii moralnéj,* tłomaczony przez Jouffroy, w jednym tomie in 8-vo; trzecie wydanie w Paryżu 1840 r; *Pierwotne zasady filozofii ludzkiego ducha*, tłomaczone przez Paisse'a, w trzech tomach in 12-mo, w Paryżu 1843 r. Niedawno zmarły, Hamilton był godnym następcą Stewarda przeszedł go nawet jako mistrz logiki i zarazem wznoszący się w wysokie sfery spekulacyi. Filozofija niemiecka znaną mu była dokładnie, ale znając jej ostateczne wyniki, ściśle trzymał się drogi psychologicznej, w czém go dobrze zrozumieli ziomkowie i godnego obrali mu następcę. P.T.

(*****) Trzeba przytoczyć przynajmniéj w liczbie twórców spirytualnej reakcyi, która odznaczyła początek XIX wieku, Ancillona urodzonego w Berlinie, 1766 r. z familii francuzkiéj i który przez długi czas był w Prussach ministrem spraw zagranicznych. Pozostały po nim rozmaite zbiory prac filozoficznych i literackich, drukowane w Genewie i w Paryżu, tudzież dzieło pod tytułem: *O pośredniku między ostatecznościami,* w dwóch częściach, w Berlinie 1828 i 1831 r.

Autor przez skromność nie mówi nic o szkole, któréj on wraz z in

Filozofija niemiecka.

Ostrzeżony przez sceptycyzm Hume'a, Kant(*) zwrócił swą uwagę na niższość metafizyki i całej filozofii, w porównaniu z matematyką, pod względem pewności metody, ścisłości i doskonałości rezultatów. Według jego zdania niższość ta leżała głównie w tém, że zagadnienie filozoficzne nie zostało jasno postawione, że filozofija nie tylko nie rozwiązała kwestyi, od któréj zawisła cała jéj siła, ale nie uznała nawet jéj istnienia.

I. *Przedmiot filozofii krytycznéj (idea umiejętności transcendentalnéj.*

Poznanie każe przypuszczać: 1° zdolność poznawania; 2° przedmioty, które uderzają nasze zmysły.

nemi jest wyrazicielem. Jest to szkoła czysto kartezyjańska, która daleko odbiegła od empiryzmu Condillac'a, wzniosłszy się na zasadach mistrza do pojęć czysto rozumowych, niezmiennych i wiecznych, lecz zarazem strzegąc z godną naśladowania prawością, dróg umiarkowania i trzeźwości umysłowej... Imiona Cousin'a, Jouffroyi Karola Remusata, Jaque'a Jourdaina, Saisseta, Simona, godne są czci naszéj.

(*) Emmanuel Kant, urodzony w Królewcu 1724 r., zmarły 1804 r. Dzieła Kanta tłomaczone na francuzki język, przez Tissota *Krytyka czystego rozumu*, w dwóch tomach, in 8-vo; *Zasady metafizyczne moralności*, w jednym tomie, in 8-vo; *Zasady metafizyczne prawa*, w jednym tomie, in 8-vo; Logika jeden tom in 8-vo przez Barni *Krytyka sądu*, dwa tomy in 8-vo 1845 r. *Krytyka sądu*, jeden tom, 1848 roku. *Doktryna prawa*, jeden tom 1853 r. *Teoryja cnoty*, jeden tom 1855 r., przez Trularda: *Religija w granicach rozumu*, tom jeden in 8-vo, Patrz *Prelekcyje o Kancie*, przez Cousina, w jednym tomie w Paryżu 1842 r. *Szkic filozofii*, przez Remusata tom jeden str. 251; *Badanie krytyki rozumu praktycznego*, przez Juliusza Barni.

W czasie zatem żadne poznanie nie poprzedza w nas doświadczenia; nie wynika ztąd przecież, aby wszystkie miały z niego wypływać.

Jakoż. 1° doświadczenie daje to, co jest, niezaś to co powinno być. 2° Jest podstawą sądów ogólnych ale nie powszechnych.

A jednak powstają w nas sądy konieczne i powszechne; te więc pochodzić muszą z innego źródła, jak z doświadczenia. Nazwijmy te sądy sądami *a priori;* sądy zaś pochodzące z doświadczenia sądami *a posteriori.*

Metafizyka jest widocznie opartą całkowicie na sądach *a priori.*

W liczbie naszych sądów jedne są: *analitycznemi, inne syntetycznemi.*

Sądem analitycznym nazywa się ten, w którym opowiednik jest tożsamością z subjektem, sądem syntetycznym ten, którego opowiednik przydaje coś do pojęcia subjektu.

Wszelki sąd analityczny jest apriorystycznym, nie potrzeba bowiem bynajmniéj doświadczenia dla wydobycia z pojęcia, tego co się w niém nieodzownie mieści.

Największa liczba sądów syntetycznych tworzy się *a priori.* Na nich spoczywa matematyka, fizyka czysta i metafizyka.

Jeżeli sądy syntetyczne utworzone *a priori* mylą nas, umiejętności na nich oparte nie mają wagi. Trzeba więc, zanim się na oślep utworzy systemat zbadać możliwość i prawność zasad, na których się opierają wszystkie systemata.

Sądy syntetyczne *a priori* mieszczą się w rozumie czystym. Zbadanie tego zagadnienia, w jaki sposób sądy

syntetyczne *a priori* są możliwemi, stanowi: *krytykę czystego rozumu.*

Krytyka ta zowie się *transcendentalną*, ponieważ zmierza do środków poznania *a priori*, a wcale nie do przedmiotów poznania.

II. *O czystéj uczuwalności (Estyka transcendentalna).*

Uczuwalność obejmuje *zmysł wewnętrzny*, przez który znamy sami siebie i *zmysł zewnętrzny*, przez który poznajemy przedmioty zewnętrzne.

Ażeby uczuwalność stosowała się do przedmiotu, trzeba, iżby ten przedmiot poruszał nas w jakikolwiek sposób; wówczas bowiem jest on zjawiskiem czyli fenomenem; samo poruszenie w nas sprawione jest wrażeniem zmysłowem. Z okazyi zjawiska, za pośrednictwem wrażenia zmysłowego, *ja* przedstawia się objektem, ma ono *reprezentacyją;* a znajomość, która odnosi reprezentacyją do przedmiotu spostrzeżonego, nazywa się *intuicyją.* Nakoniec intuicyja lepiéj poznana, czysta i dokładna stanowi *koncept.* Lecz koncept nie należy już do wrażliwości zmysłowéj; intuicyja jest szczegółową reprezentacyją, koncept reprezentacyją ogólną, która należy do rozumu.

Późniéj zbadamy to, co się tycze konceptu i czynności rozumu w poznaniu, tutaj ograniczmy się na intuicyi, na wrażliwości zmysłowéj, Czyż we wrażliwości wszystko płynie z wrażenia zmysłowego?

W intuicyi, w koncepcie i w ogólności we wszelkim akcie umysłowym, rozróżnić należy materyją i formę. Materyja zjawisk jest nieoznaczoną; lecz zjawiska przedsta-

wiają nam się zawsze w miejscu i w czasie. Są to znaczenia konieczne, nałożone przez nasz duch na materyją intuicyjną, któréj dostarcza wrażenie zmysłowe. Tak więc nasza uczuwalność posiada formy, które stosuje do wszelkiéj danéj intuicyjnéj którą nam bierność przynosi. Jeżeli z kolei rozum stosuje do téj materyi formy, które posiada a których późniéj się wyuczymy, intuicyja staje się konceptem; lecz nawet wtedy, kiedy jest tylko intuicyją i kiedy zostaje w obrębie umysłowości, jest określoną przez dwie formy, które umysłowość posiada i do niéj stosuje.

Dwie więc są czyste formy czułości, to znaczy, że jest wrażliwość transcendentalna czyli intuicyje uczute ogólne, których czułość nie wyprowadza z wrażeń zmysłowych, lecz które stosuje nieodzownie do tychże wrażeń. Nasz stan wewnętrzny określa się w czasie, przedmioty zewnętrzne w przestrzeni. Zbadanie czasu i przestrzeni jest wyuczeniem się warunków możliwości intuicyi wrażalnéj; jestto transcendentalna estyka.

Przestrzeń jest formą, którą nadajemy materyi wrażenia zmysłowego; jest formą konieczną dla wrażliwości. Jest przedstawieniem *a priori*, które obejmuje wszystkie przedstawienia *a posteriori.*

Zadne doświadczenie nie może nadać tego sądu: przestrzeń ma tylko trzy wymiary. Geometryja opiera się na własnościach przestrzeni niezawisłych od doświadczenia i skombinowanych koniecznie z ideą przestrzeni a tém samém na sądach syntetycznych *a priori*, które dowodzą, że przestrzeń nie jest w przedmiotach, że to jest forma, która przebywa w nas, jako warunek uprzedni naszéj zdolności do nabycia intuicyi przedmiotów.

Podobnież się ma rzecz z ideą czasu.

III. *O rozumie czystym (Logika transcendentalna).*

Wrażenie zmysłowe jest tylko materyją intuicyi zmysłowéj; czyste intuicyje czasu i przestrzeni są jéj formą. Ale intuicyja ta nie jest całém poznaniem; intuicyja nie jest ideą; człowiek przestawszy czuć, myśli. Myśl podług Kanta ma swe źródło w przyjmowalności czyli bierności wrażeń i w samodzielności konceptów. Zdolność tworzenia intuicyi jest wrażliwością, zdolność stosowania do nich konceptów, jest rozumem. Nauka wrażliwości zowie się estetyką, nauka rozumu — logiką.

Dwie te zdolności wiążą się ze sobą; koncepcyja bez widocznéj treści jest czczą, intuicyja bez koncepcyi jest ślepą.

Estetyka transcendentalna jest znajomością wszystkiego, co istnieje *a priori* w czułości; logika transcendentalna jest znajomością wszystkiego, co istnieje *a priori* w rozumie. Wykłada ona prawa poznawania, nie zajmując się rzeczą poznawaną.

Ażeby istniała estetyka transcendentalna, potrzeba, iżby były intuicije wrażalne *a priori;* ażeby zaś istniała logika trauscendentalna potrzeba konceptów *a priori,* jako warunków czystych myśli o przedmiotach. Czyż są takie warunki a jeżeli są, to jakie? na jakie żywioły się rozkładają? Taką jest pierwsza część logiki transcendentalnéj. Ta pierwsza część jest całkiem rozbiorową. Druga jest dyalektyczną. Polega ona na wyszukiwaniu ważności konceptów *a priori* i na wykazywaniu (tak jak dla czystych intuicyj) że są czysto podmiotowemi.

§. 2. *Rozbiór konceptów (O ideach czystych czyli kategoriach).*

1 Uwagi wstępne. Nalaży wypełnić następujące warunki:

1° Ażeby żywioły pochodzące z tego rozbioru były ideami czystemi, nie zaś doświadczalnemi:

2° Ażeby należały do intuicyi, lecz do myśli: nie do wrażliwości zmysłowéj, lecz do umysłu.

3° Ażeby były ściśle pierwiastkami a zatem dobrze odróżnionemi od idei pochodnych; ażeby były pierwotne a nie wywiedzione.

4° Ażeby rozbiór był zupełny, to jest, ażeby idee uznane za formy myśli czystéj, wypełniały całkowity zakres umysłowości.

Czynność myśli przy sądzeniu może być rozważaną pod czterema względami: jako ilość, jakość, stosunek i stan.

Pod względem *ilości* sąd może być ogólnym, szczególnym albo pojedynczym.

Pod względem *jakości* jest przeczącym, twierdzącym lub kojarzącym.

Pod względem *stosunku* jest stanowczym, warunkowym albo rozłączonym.

Pod względem *stanu* bywa możliwym, zapewniającym lub przekonywającym.

Sąd, czynność umysłowa, która w jednéj idei albo w jednym koncepcie łączy rozmaite założenia, nazywa się także syntezą (a więc sądzić jestto tworzyć syntezę). Syntezą czysta byłaby ta, któraby spoczywała na przedstawieniach *a priori,* jak przestrzeń i czas; lecz w ogólności dokonywa się synteza na danych doświadczenia.

Tworzenie koncepcyj czyli idei świadczy o istniejącéj we mnie dobrowolnéj władzy jedności syntetycznéj, któréj dwoma zdolnościami twórczemi są: wyobraźnia i sąd.

Czynność, która nadaje jedność rozmaitym intuicyjom dla utworzenia z nich konceptu, zaś rozmaitym konceptom dla utworzenia z nich sądu, pochodzi z rozumu. Rozum ustanawia jedność za pośrednictwem formy transcendentalnéj, którą łączy z daną *a posteriori* materyją swych konceptów i swych sądów. Te warunki poznania nie są samém poznaniem albo.też są tylko poznaniami zarazem pierwotnemi, powszechnemi i czczemi czyli pustemi.

2 *Wymienienie idei czystych czyli kategoryj:* Tak więc pośrednictwo działalności jest potrzebném dla utworzenia z intuicyi konceptu albo sądu. Działalność pośredniczy przez zdolność wyobrażania sobie i sądzenia. Sąd ma miejsce nawet przy utworzeniu konceptu. Cóż przynosi sąd? czyste formy myślenia czyli kategoryje. Każdemu sądowi możliwemu odpowiada kategoryja. Wymienienie zatem kategoryi winno się dziać za pomocą wymienienia sądów możliwych.

Oto są, wedle Kanta wszystkie sądy możliwe a tém samém i wszystkie katogoryje myślenia:

We względzie *ilości* rozum przynosi idee jedności, wielorakości, całkowitości.

Pod względem *jakości* idee rzeczywistości, przeczenia ograniczenia.

We względzie *stosunku* nierozłączność i trwałość (substancyja i przypadek) wspólność (wzajemność działania i odwrotnego działania między dwoma punktami,) przyczynowość i zależność (przyczyna i skutek).

Pod względem *stanu* możliwość i niemożliwość, byt niebyt, konieczność i przypadkowość.

Klassyfikacyja ta, mówi Kant, jest wyższą od Arystotelesowéj: 1° ponieważ opiera się na zasadzie (całość idei pierwotnych wyrównywa całości idei możliwych; 2° ponieważ przez teoryją czystéj wrażliwości i tworzenia konceptów, unika wszelkiego empiryzmu.

Z tych kategoryi tworzą się inne idee czyste, ale pochodne tak zwane predykaty. Tak więc kategoryja przyczynowości da początek ideom siły, działania, namiętności, etc.

3. *Zastosowanie idei czystych* (transcendentalna dedukcyja kategoryi). Po przyjęciu kategoryi, nastręcza się kwestyja ich zastosowania. W istocie kombinujemy je z intuicyjami i wierzymy w rzeczywistość sądów, które ztąd wynikają. Idea czysta przyczynowości np. kiedy wrażenie zmysłowe dostarcza nam przyczyny szczególnéj, prowadzi nas do tego sądu: wszystko ma przyczynę. Wierzymy w to, otóż fakt. Z prawa czyż mamy słuszność, wierząc?

Idee nie idą, jak mniemają sensualiści, z dołu na górę, od wrażeń zmysłowych do rozumu; one idą przeciwnie od rozumu do zmysłu zewnętrznego. Wytłomaczyć to przejście znaczy uczynić *dedukcyją trascendentalną.*

Albo sam przedmiot czyni możliwém przedstawienie; albo na odwrót.

Jeżeli pierwszy przypadek ma miejsce, wszystko jest empiryczném. Gdyby zawsze tak było, możnaby prawie przyznać słuszność sensualistom.

W drugim przypadku przedstawienie jest albo wyłą-

czną przyczyną istnienia przedmiotu, co jest niedopuszczalnem albo konieczným środkiem dla jego poznania, co znaczy, że przełożenie jest określeniem *a priori* i że przez nie samo, można poznać coś, jako przedmiot.

Do tego więc dwie rzeczy są potrzebne: intuicyja, przez którą przedmiot się nastręcza; idea, przez którą o nim myślimy.

Czyż myśl ma warunki, tak jak wrażliwość lub intuicyja? Bez wątpienia; są niemi kategoryje.

Te kategoryje mogą być tak określone „idee o przedmiotach w ogólności." W nich to sąd, będący wyrazem całego poznania przedmiotu, czerpie swe żywioły, określa intuicyją.

A więc jakżeż idee, niepochodzące bynajmniéj z doświadczenia, mogą dać poznać przedmioty doświadczenia? Czyżby między temi ideami a zjawiskami zachodził ten sam stosunek, co między intuicyjami zmysłowemi a czystemi. Skutek jest widoczny; a idee są już tylko koniecznemi formami sądu. Przedmiot znajduje się po raz drugi sprowadzonym do prostego zjawiska.

§ 3. *Rozbiór zasad (o sądach czystych).*

Ażeby kategoryje stosowały się do danych doświadczenia, trzeba, żeby się przekształcały. Przedstawienie winno być jednorodne z przedmiotem przedstawionem. Tak więc substancyją *a priori* jest „to, o czém można myśléć, jako o przedmiocie a nigdy jako o opowiedniku." Lecz cóż robić z tem przedstawieniem? *Czas* sam nadaje mu znaczenie. Określmy kategoryją substancyi przez intuicyją zmysłową

trwania, substancyja realna będzie wówczas czémś, co trwa. Kiedyśmy w ten sposób skombinowali substancyją i czas, idea czysta nabiera wagi użyteczności. Idea czysta ale uczyniona stosowalną a jednak jeszcze wyższa od intuicyi, jest rodzajem pośrednika, który przybiera nazwę *szematu.*

Szemat jest kategoryją, która się stała dotykalną za pośrednictwem czasu. Szematyzm jest zdolnością, sztuką wrodzoną, przez którą umysł ludzki używa kategoryi dla utworzenia sobie obrazów przedmiotów i nabycia sądów o nich.

Czynność, przez którą szemat stosuje się do przedmiotu dotykalnego, nazywa się *subsompcyją.* Cztery są szemata odpowiednie czterém kategoryjom. Za pośrednictwem idei albo szematu tworzą się sądy.

Sądy, jakeśmy widzieli, są analityczne albo syntetyczne. Zasada sądów analitycznych jest zasadą przeciwieństwa: opowiednik nie może stać w przeciwieństwie z podmiotem."

Sądy syntetyczne winne również być zgodnemi z zasadą sprzeciwieństwa; lecz zasada ta będąc warunkiem ich prawdziwości, nie jest ich oznaczeniem.

W sądzie syntetycznym *a priori* nic nie wskazuje jego prawności, podmiot mieści opowiednik jedynie na mocy mojego twierdzenia. Dla uczynienia téj syntezy potrzeba czasu, bez którego umysł nie mógłby się pojąć, pochodząc od idei do idei dla ich połączenia i przekonania czystéj i pierwotnéj samowiedzy o zjawiskowéj jedności jaźni, bez któréj różnorodne przedstawienia nie należałyby do mnie. Takim jest obok istnienia kategoryi, ogólny warunek *a priori* możliwości sądów syntetycznych.

Można w następujący sposób wyrazić tę podwójną konieczność: „Wszelki przedmiot podlega koniecznym warunkom jedności syntetycznéj i wielorakości czyli różnorodności nastręczającéj się intuicyjnię w doświadczeniu zmysłowém."

Rozróżnijmy dwa rodzaje sądów *a priori*: 1° te, które się wywodzą z idei czystych; 2° te, które płyną z czystych intuicyi. Nawet te ostatnie ulegają pierwszym.

Sądy czyste wyprowadzone z idei czystych zowią się zasadami. Jedne z nich są prawidłami saméj intuicyi, inne przypuszczają zjawiska a w skutek tego są tylko warunkowemi i nie mają bezpośredniéj jawności.

Cztery są zasady czyli prawidła zastosowania idei czystych do doświadczenia możliwego, to jest przedmiotowego użycia kategoryi: zasada ilości, jakości, stosunku i stanu.

§ 4. *Idealizm transcendentalny. (Zjawisko i numen).*

Czwarta zasada (trybowość) mogłaby się tak ułożyć: „Wszelki przedmiot mogący być poznanym, winien zostawać w pewnym stosunku z warunkami formalnemi doświadczenia."

Jeżeli to jest stosunek zgodności pod względem intuicyi i konceptów, przedmiot jest możliwym.

Jeżeli do tego stosunku przystępuje stosunek łączności z wrażeniem zmysłowém, przedmiot jest rzeczywistym.

Jeżeli łączność z rzeczywistością jest określoną przez

ogólne prawa doświadczenia, przedmiot jest koniecznym: Takie są postulaty myśli empiryczněj.

Lecz ponieważ znajomość téj łączności jest jeszcze faktem czysto podmiotowym, należy się zapytać, czy to jest *istotna rzeczywistość*, czy też tylko określenie przedmiotu pojętego, jako rzeczywisty.

Oto mniéj więcéj odpowiedź Kanta, który usiłuje uniknąć idealizmu: „Zjawiska samowiedzy mają miejsce tylko w czasie a nie są dostrzegalnemi w przestrzeni; jednakże podają nam pojęcie zmiany przez swą różnorodność i kolejność: trzeba więc jakiéjś rzeczy, któraby trwała. Nie jestto jaźń, ponieważ nie mamy o niéj intuicyi: gdyż przypuszczać ją, byłoby to kręcić się w kółku. Lecz dla niejaźni dostrzeżonéj w przestrzeni, ten sam punkt, który się porusza, daje pojęcie zmiany a wraz z nią pojęcie tegoż samego, co trwa. W ten sposób pojmuje się substancyja. Od niejaźni pożyczamy pojęć zmiany, następstwa, trwania a nawet substancyi dla przeniesienia ich na jaźń. Nie możemy więc pojąć jéj zmian jak tylko pod warunkiem istnienia zewnętrznego, które trwa. Niejaźń jest więc warunkiem świadomości i spamiętania naszych wewnętrznych oznaczeń a tém samém niejaźń musi istnieć. Widać że w głębi umiejętności, Kant przyjmuje jako przedmiotowo-prawdziwą tylko rzeczywistość istnienia *czegoś*.

Fenomonem nazywa on zjawisko, które obejmuje doświadczenie; a numenem substancyja, którą myśl sama przyznaje przedmiotowi zjawiska, ponieważ doświadczenie nie perceptuje z substancyi. Nazywają też numenem to, co jest tylko czystym utworem rozumu.

Numen jest wiadomością zagadkową; gdyż świado-

mość jest zagadkową, kiedy nie można jéj poświadczyć przez intuicyją, ani udowodnić przez zasadę sprzeciwieństwa. Tymczasem jednak jestto warunek nieodzowny a tém samém granica.

Fenomena czyli przymioty zjawiają się przed nami, o tém nie należy wątpić. Numen to jest substancyja jest ideą, która koniecznie z tego zjawiska wynika; i to także jest niewątpliwém. Oprócz tego samowiedza prowadzi do udowodnienia, że są rzeczy istniejące zewnątrz nas. Otóż jeszcze jedna rzecz pewna.

Czy te rzeczy mają przymioty, które my zauważamy i czy w takiéj postaci, w jakiéj nam się przedstawiają? Czy one są ich podporą, czy też tylko przyczyną? Czy się sprowadzają do substancyi? Oto zagadki, których rozwiązania nie dopuszcza nasz duchowy ustrój.

IV. *O rozumie czystym. (Dyalektyka transcendentalna).*

Rozum czysty był rozłożony w swych pierwszych żywiołach przez estetykę i logikę. Pozostaje rozważyć go w działaniu.

Przebiegliśmy wrażliwość zmysłową, myślenie, pojęcie, sąd. Rozum wyprowadza sąd z dwóch innych sądów; jestto właściwie rozumowanie. Ma on zmierzać do rozumowania *a priori*. Nie ogranicza się na prawidłowém użyciu czystych form wrażliwości zmysłowéj i myślenia, kombinowanych z materyjałem intuicyjnym. Odosabnia on koncepcyje myślowe, kombinuje je między sobą a z oderwanego przybliżenia ich zasad wyprowadza umiejętność spekulacyjną. Czy czynnościami temi wykracza ze swego obrębu? To wyszukać jest zadaniem dyalektyki transcendentalnéj.

Mamy wrodzoną dążność do przedmiotowania naszych spekulacyi, do wierzenia w bezwzględność. Tymczasem jednak należy rozróżnić stosunek myśli od praw myślenia. Z dokładności drugiego stosunku, nie możnaby wnosić o rzeczywistości pierwszego. Mówią, że zmysły się nie łudzą; można to samo powiedzieć o myśleniu, byleby nie przedmiotowało myśli.

Mówią np. „Materyja jest podzielną do nieskończoności, ponieważ inaczéj nie mogłaby wcale istnieć w przestrzeni." Zdanie to jest prawdziwém podmiotowo czyli w stosunku do natury naszych zjawisk. Ale przedmiotowo jestto tylko problematycznem.

Inny przykład: dowód *a priori* istnienia Boga. Wnosi on z możliwości logicznéj o rzeczywistém istnieniu. Z tego, że idea musi przypuszczać istnienie, aby była zupełną, wnoszą, że jéj przedmiot istnieje. Znaczy to przechodzić bezzasadnie z podmiotowości do przedmiotowości. Jestto złudzenie transcendentalne.

Koncepcyja, która jest jakby wzbudzoną przez same wiadomości (to jest przez koncepcyje czyste wszelkiéj, przyjmowalności, wszelkiéj intuicyi), koncepcyja, która przechodzi możliwość doświadczenia, która jest czystym utworem czystego rozumu i która, chociaż wyszła z władzy czysto formalnéj, porusza naturalnie powagę rzeczywistego poznania, jest koncepcyją rozumową, ideą transcendentalną, ideą właściwą. Wspólnym charakterem idei pojętych w tém znaczeniu jest bezwzględność. Jedność, którą myśl pojmuje o niéj saméj, jest tylko pojętą; czyli

jest ogólną i wewnątrz zawartą zasadą myśli, względnie do możliwego doświadczenia. Jedność racyjonalna, którą rozum czysty pojmuje, kiedy zmierza do objęcia wszystkich warunków jakiegokolwiek przedmiotu myśli, w całości bezwzględnéj, któréj nie może odpowiadać żadna wielokrotność intuicyi, żadne doświadczenie rzeczywiste lub możliwe, jest zasadą transcendentalną. Jestto koncepcyja prawdy saméj w sobie.

Ponieważ całość bezwzględna czyli idea jest *maximum*, przeto żadna rzeczywistość nie może jéj odpowiadać. Idea jest więc tylko ideą. Jednakże służy ona rzeczywistości za prawidło; kieruje i powiększa myśl.

Jedność transcendentalna może być sprowadzoną do trzech szeregów czyli punktów:

1° Jedność bezwzględna podmiotu myślącego (dusza ludzka).

2° Jedność bezwzględna szeregu wszystkich warunków zjawiska (świat).

3° Jedność bezwzględna warunków wszystkich możliwych przedmiotów myśli w ogóle (Bóg).

Ztąd trzy umiejętności: psychologija rozumowana, kosmologija rozumowana i teologija rozumowana.

W tych wszystkich umiejętnościach rozum goni za bezwzględnością. Ponieważ wszystko to czego mu dostarcza myśl albo wrażliwość zmysłowa jest podmiotowém, jest więc warunkowém; taka bezwzględność, ku któréj siła tajemna nas unosi, nie może być osiągniętą. Istnieje zarazem konieczność zmierzania ku niéj i niemożność jéj osiągnięcia.

Kant wychodzi ztąd dla udowodnienia tego założenia, że metafizyka jest czysto zagadkową, rozwijając to, co nazywa *paralogizmami, antynomijami, przeciwstawieniami*. Oto kilka rysów z téj rozprawy przeciwko wszelkiéj metafizyce.

Zjawiska są warunkami, poznania są tylko dla nas bezwzględnemi (inny sposób warunkowości). Umysł więc ludzki, goniąc za bezwzględnością, wychodzi ze swych granic. Nie może znać przedmiotu samego w sobie, co jest zwykłém dążeniem rozumowanéj ontologii.

Psychologija rozumowana szuka bezwzględnego podmiotu myśli: umiejętność niemożliwa. Dusza nie może być znaną jako przyczyna przeświadczenia, ale tylko jako jego skutek czyli zjawisko. Wszystko to, co utrzymujemy o duszy (niezłożoność, duchowość, etc), da się tylko powiedzieć o jaźni, to jest o intuicyi duszy czyli inaczéj o duszy uważanéj, jako już działającéj.

Również w rozumowanéj kosmologii te zasady: jeden jest tylko wszechświat, ten świat jest skończony, przypadkowy, etc.," są zarówno podmiotowemi koniecznościami, zamienionemi na prawa bezwzględne, jak transcendentalnemi złudzeniami.

Bóg jest tylko ideą konieczną. Wszystkie dowody istnienia Boga są pojęciami trascendentalnemi.

Tym bardziéj zaś wszelkie zaprzeczenia temu są złudzeniami

Człowiek ma idee i poznania podmiotowe a rozumuje o nich tak, jak gdyby były przedmiotowemi; ale jeżeli stara się przypomnić sobie, że niemi nie są, uzna że wszystko to jest czysto *transcendentalnem*. Poznania prawdziwie

i prawnie przedmiotowe byłyby poznaniami transcendentalnemi. Bóg tylko sam mieć je może. Metafizyka jest transcendentalną, ale nie jest nią prawnie.

Jdee więc spekulacyjne nie powinny być przedmiotowane; ale uważane jako fakt są dokładne. Wypełniając rozum i wzmacniają go.

Te wyniki krytyki rozumu czystego spekulacyjnego nie utrwalają teoryi sceptycznéj, chociaż prowadzą nas do sceptycyzmu w wielkiéj części ważnych punktów. Często wystawiano filozofiją Kanta, jako przeważnie sceptyczną ponieważ w istocie protestuje przeciwko przekonaniom stale utwierdzonym i opartym na zdrowym rozsądku i ponieważ redykalny zarzut, na którym spoczywa cały krytycyzm, uderzył silniéj umysły, aniżeli zastrzeżenia dogmatyczne, któremi Kant nie zapomniał go otoczyć. Ta dążność niemal ogólna a przesadna do upatrywania sceptycyzmu zawartego we wnioskach Kanta, miała za skutek inną przesadność, w zarzucie, który mu zwykle czynią, że w krytyce czystego rozumu praktycznego, zaprzeczył wynikom osiągniętym na drodze krytyki czystego rozumu spekulacyjnego.

Wprawdzie zaprzeczenie to miało w saméj rzeczy miejsce, ale nie jest ono, jak często mówiono, niewytłomaczoném. Cała praktyczna teoryja Kanta jest przedstawiona, jako niezaprzeczalna i to nietylko w swéj zasadzie, ale w swych następstwach, pomiędzy któremi wolność, jako warunek zastosowania prawa moralnego, Bóg, jako warunek istnienia tego prawa znowu, Bóg i nad to nieśmiertel-

ność duszy, jako warunek istnienia sankcyi dla prawa moralnego. Naturalnie, że krytyka Kanta mogła stanąć niejednokrotnie w tym szeregu dedukcyi pomiędzy zasadą a następstwami. Jednakże mimo to zasada, która gruntuje całą różnicę teoryi spekulacyjnéj i praktycznéj, jest nietylko słuszną, ale zgodną z całym trybem jego filozofii. Zasada ta, któréj przytoczenie samo wystarczy, jest następująca: idea obowiązku, będąc czémś tylko dla sumienia i woli, wystarcza, żeby się przedstawiła jaźni jako prawo konieczne względnie do niego, ażeby było jednocześnie prawem bezwzględnie koniecznem. Kant wychodzi ztąd dla rozwinięcia prawa obowiązku, jako ogólnego prawidła wszelkiéj woli rozumnéj i znajduje tym sposobem nieśmiertelność duszy i Boga, poprzednio zanurzonych w jego sceptycyzmie. Stosowanie jego moralności posiada ścisłość i szlachetność, które nadają jego filozofii, pomimo awanturniczéj śmiałości krytyki czystego rozumu, wielką cechę użyteczności praktycznéj i pozytywnéj.

Następcy Kanta (*), którzy na jego filozofii krytycznéj zbudowali bezwzględny dogmatyzm i najwyraźniejszy realizm, czerpali zarazem z niego w tém, co dotycze kwestyi poznania i ze Spinozy co do kosmologicznego rozwoju zasady substancyi. Doktryna ta krytyczna, śmiała aż do nierozwagi, głęboko wstrząsnąwszy dusze i posiawszy w nauce nowe idee, których popęd będzie długo dawał się uczuć, dzisiaj stanęła, i powraca do demonstracyi, jakby skłonia-

---

(*) Głównie Fichte, Hegel i Schelling Patrz *o filozofii niemieckiéj*, Remusata, tom I in 8-vo, 1846 r. w Paryżu. Patrz także Rozprawę Lorqueta *o Antonomijach* Kanta.

jąc się do wejścia na dawne drogi. Te świetne usiłowania należą do filozofii współczesnéj, którą się zajmować nie jest naszém zadaniem. Szkoła, która we Francyi zastąpiła wpływ Condillac'a, wiąże się szczególniéj i przedewszystkiem z tradycyją kartezyjańską, ale opiera również na szkole szkockiéj posiłkując się zarazem głębokiém poznaniem i ocenieniem filozofii niemieckiéj.

KONIEC.